

ترجمة
جلال الدين سعيد

باروخ سبينوزا

رسالة في إصلاح العقل
رسالة موجزة

مراجعة
صالح مصباح





رسالة في إصلاح العقل - رسالة موجزة   باروخ سبينوزا



رسالة في إصلاح العقل - رسالة موجزة

«إن الغاية التي أرمي إليها هي أن أكتسب هذه الطبيعة، وأن أبذل قصارى جهدي كيما يكتسبها معي الكثيرون؛ لأنّ نصيباً من سعادتي يتمثل في السّعي من أجل أن يدرك الآخرون ما أدركه بوضوح، بحيث يتّفق فهمهم، وتتّفق رغباتهم اتّفاقاً تامّاً مع فهمي الخاص، ورغباتي الشخصيّة. ويقتضي بلوغ هذه الغاية معرفة الطبيعة بما يكفي لاكتساب ما نصبو إليه من كمال طبيعتنا؛ وينبغي، في مرحلة ثانية، أن نكوّن مجتمعاً يكون على نحو ما نرغب فيه، بحيث يتسنّى لأكبر عدد ممكن من الأشخاص بلوغ الهدف المنشود بأيسر الطرق الممكنة، وأسلمها. ولا بدّ أن نعكف بعد ذلك على **فلسفة الأخلاق**، **وعلم التربية**، فضلاً عن **علم الطب** (...) **وعلم الميكانيكا**(...). إلّا أنّه لا بدّ قبل كلّ شيء من التفكير في وسيلة لشفاء العقل، وتطهيره قدر الإمكان؛ حتى يوفّق في إدراك الأمور على أحسن وجه (...) إنني أريد توجيه جميع العلوم نحو غاية واحدة... هي بلوغ ذلك الكمال الإنساني الأعظم الذي تحدثت عنه (...). لكن، في أثناء انشغالنا بها، وسهرنا على إبقاء العقل في الطريق السويّ، لا بدّ لنا أن نعيش، ولا بدّ بالتالي أن نضع عدداً من القواعد للسلوك ... هي: 1- أن يكون كلامنا في مستوى عامّة النّاس، وأن نسلك سلوكاً يروق لهم، ولا يمنعنا من بلوغ هدفنا؛ فنحن قد نجني من ذلك الكثير، بشرط أن ننزل عند رغباتهم قدر الإمكان؛ هذا فضلاً عن أنّنا سنجد بهذه الطريقة آذاناً صاغية للحقيقة. 2- أن نتمتّع بملذات الدّنيا في حدود ما يُساعد على حفظ الصحّة. 3- ألّا نرغب في المال، ولا في أيّ خير مادّي آخر؛ إلّا بقدر ما يفيدنا في حفظ حياتنا وصحّتنا، وفي الامتثال لطبائع المجتمع التي لا تناقض هدفنا».

باروخ سبينوزا

كان فيلسوفاً ديكارتيّاً أوّل الأمر، ثمّ بنى فلسفته الخاصة. كان شديد الحرص على حرّيته الفكرية حتى إنّه طُرد من الكنيس اليهودي، وظلّ يقتات من حرفة بسيطة على الرغم من الإغراءات بالمناصب. من مؤلفاته: **الإتيقا** (أو **علم الأخلاق**)، ورسالة **في اللاهوت والسياسة**، **وكتاب السياسة**.

جلال الدين سعيد

أستاذ تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة في جامعة تونس. من مؤلفاته: **الأخلاق والإيثيقا عند سبينوزا** - **أبيقور: الرسائل والحكم** - **معجم المصطلحات والشواهد**. من ترجماته: روسّو: **مقالات: في العلوم والفنون، في الاقتصاد السياسي**، سبينوزا: **علم الأخلاق**.



ترجمة
جلال الدين سعيد

باروخ سبينوزا

رسالة في إصلاح العقل

رسالة موجزة

مراجعة

صالح مصباح







باروخ سبينوزا

رسالة في إصلاح العقل

رسالة موجزة

باروخ سبينوزا

رسالة في إصلاح العقل

رسالة موجزة

ترجمة

جلال الدين سعيد

مراجعة

صالح مصباح





رسالة في إصلاح العقل
رسالة موجزة

Spinoza

Traité de la réforme de l'entendement

Court traité

تأليف: باروخ سبينوزا

ترجمة: جلال الدين سعيد

عدد الصفحات: 224

قياس الصفحة: 24X17 سم

تاريخ الطبعة: 2017م

رقم الطبعة: الثانية

التصنيف الموضوعي: 218

الترقيم الدولي: 978-614-8030-28-4

مؤسسة مؤمنون بلا حدود
للدراسات والأبحاث
المملكة المغربية - الرباط - أكدال
تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير
ص.ب 10569
هاتف: 537779954 212+
فاكس: 537778827 212+
Email: info@mominoun.com
www.mominoun.com

وزارة
الشؤون الثقافية
معهد تونس للترجمة
37، شارع الحرية - 1002 - تونس
هاتف: 71833153 216+
71833179 216+
فاكس: 71833073 216+
Email: tarjamah@itrat.nat.tn
www.itrat.nat.tn

مؤمنون بلا حدود
للنشر والتوزيع
لبنان - بيروت
الحمراء - شارع المقدسي - بناء بلبيسي
ص.ب 6306-113
هاتف: 1747422 961+
فاكس: 1747433 961+
Email: publishing@mominoun.com
www.mominoun.com







مقدمة عامّة

«سبينوزا» : حياته وآثاره

وُلد «باروخ سبينوزا» بأمستردام في الرابع والعشرين من شهر نوفمبر 1632، وهو ينتمي إلى أسرة يهودية برتغالية لاجئة بهولندا. ولقد أراد أبواه أن ينشّئاه تنشئة دينية فبعثاه إلى مدرسة حاخام مشهور يُدعى «مورتيرا» (Morteira) فتعلّم على يديه اللغة العبرية وتلقّن أصول **التلمود** ؛ ثم التمس دراسة اللغة اللاتينية لدى طبيب يُدعى «فان دن إنده» (Van den Ende)، مما أضاء في عينيه نورا جديدا وساعده على اكتشاف فلاسفة القرون الوسطى، وعلى رأسهم «القديس طوماس الأكويني»، وفلاسفة عصر النّهضة، ومن بينهم «فيتشينو» و«برونو»، وفلاسفة العصر الجديد من أمثال «بيكون» و«هوبس» و«ديكارت».

ونظرا إلى ما دأب عليه «سبينوزا»، منذ كان في الخامسة عشر من عمره، من مجادلة ومحاجّة كانتا تحيّران رجال الدين وتفحمهم، فإنه سرعان ما انعتق من ربقة الكنيس اليهودي، فخابت آمال الأحبار التي علّقوها عليه طويلا واضطرّهم الأمر، بعد محاولات فاشلة لردعه بالوعد والوعيد، إلى فصله عن طائفتهم وحرمانه من حقوقه الدينية، وكان ذلك في 27 جويلية 1656. وبإيعاز من الأحبار، حُكم عليه بحظر الإقامة، فلجأ إلى إحدى ضواحي أمستردام، بعد ما لقيه من محاولة اغتيال من طرف بعض المتعصبين، وبعد تنازله التلقائي عن حقوقه في تركة أبيه على إثر ما دبّرته له أخته من دسائس دنيئة لحرمانه من الميراث.

وبعد مدة قضاها بأوفركرك (Ouwerkerk)، استقرّ ‹سبينوزا› عام 1661 بقرية رينسبرغ (Rijnsburg)، حيث شرع في تأليف «**رسالة في إصلاح العقل**»، إلا أنّه توقف عن إنجازها وانتقل سنة 1663 إلى فوربرغ (Voorburg) حيث أصدر الكتاب الوحيد الذي يحمل اسمه وهو كتاب «**مبادئ فلسفة ديكارت**»، ويتبعه في نفس المجلد كتاب «**خواطر ميتافيزيقية**». ولعل اهتمام ‹سبينوزا› بأحداث الساعة هو ما شغله عن إتمام الرسالة **في إصلاح العقل**، وما عطّل إنجاز «**علم الأخلاق**»، من أجل تأليف «**الرسالة في اللاهوت والسياسة**» (1670). ولقد صدرت هذه الرسالة خفية الإسم، نظرا إلى ظروف القمع والاضطهاد التي كانت سائدة آنذاك، وهي ظروف حثّت ‹سبينوزا› على الرحيل إلى مدينة لاهاي، حيث صديقه وحاميه ‹جان دي فيت› (J. de Witt) الذي حدّد له معاشا بمائتي فلورين. وعلى إثر غزو جيوش لويس الرابع عشر لهولندا، استولى الحزب الأورنجي على الحكم بعد أن أثار الجمهور ضد الأخوين جان وكرنليوس دي فيت اللّذين وقع اغتيالهما والتنكيل بهما بأبشع الطرق، مما أثار استياء ‹سبينوزا› وسخطه الشديد.

وتلقّى ‹سبينوزا›، سنة 1673، عرضا من أمير بافاريا للتدريس بجامعة هايدلبرغ، فرفض هذا العرض خوفا من أن يحدّ ذلك من حرّيته الفكرية.

وفي نهاية جويلية 1675، بادر بطبع «**علم الأخلاق**» بعد خمس عشرة سنة قضّاها في تأليفه، إلا أنّه سرعان ما عدل عن ذلك لمّا بلغه أنّ بعض الأعداء كانوا يتربصون به الدوائر. أمّا "**الرسالة السياسية**"، فقد وافاه الأجل قبل أن ينهيها، في الواحد والعشرين من فيفري 1677. وفي نفس السنة، قام بعض أصدقائه بنشر مؤلفاته دون ذكر اسم الناشر ومكان الطبع، مع الاكتفاء بالحرف الأول من اسم ‹سبينوزا› ولقبه. وتحتوي هذه «**المؤلفات المخلّفة**»، حسب الترتيب، على **علم الأخلاق**، و**الرسالة السياسية**، و**رسالة في إصلاح العقل**، و**المراسلات**، و**موجز في النحو العبري**. ولقد جاءت هذه المؤلفات باللغة اللاتينية ما عدا بعض الرسائل التي ترجمت في مرحلة لاحقة عن اللغة الهولندية. وباستثناء الترجمة الهولندية التي أصدرها ‹غلايزميكر› (Glazemaker) للمؤلّفات المخلّفة، لم يُعد نشر هذه المؤلّفات من جديد طيلة القرن الثامن عشر، فلم تنشر إلاّ في القرن الموالي الذي

شـهد طبعات مختلفة لها، أهمّها عـلى الإطلاق طبعة ‹فان فلوتـن› و‹لاند› (Van Vloten & Land) من سـنة 1882 إلى سنة 1884. وتحتوي هذه الطبعة، بالإضافة إلى المؤلّفات المذكـورة، على **رسـالة في قوس قزح**، ورسـالة في بعض الصفحات عن **حسـاب الحظوظ**[1]، ومراسـلات جديدة لم يقع نشرها في الطبعة السابقة لأنها كانـت مفقودة. وأضيـف إلى هذه الطبعـة أيضا كتاب مفقود لـ‹سـبينوزا›، اكتشـفه ‹فان فلوتن› في نسـخة أولى عام 1851 وفي نسخة ثانية عام 1861، قبل أن ينشره سـنة 1862، وهو **الرسـالة الموجزة في الله وفي الإنسان وسعادته**. ومع أن طبعة ‹فان فلوتن› و‹لاند› تعتبر طبعة ممتازة، إلاّ أنّ طبعة ‹كارل غبهارت› (Carl Gebhardt, 1924) النقديـة أصبحت مفضّـلة عليها في نظر الجميع. ومنذ سـنة 1986 أصبحت طبعة الإيطالي ‹فيليبو منييني› (Filipo Mignini) هي المألوفة.

أمّا الطبعات والترجمـات باللغة الأنغليزية، فمنها ترجمـة ‹بويل› (A. Boyle) لكتابيْ **علم الأخلاق ورسـالة في إصلاح العقل**، وترجمة ‹روبنسـن› (Robinson) **للرسـالة الموجـزة**، وأيضا ترجمة نفس الرسـالة من قبل ‹وولـف› (A. Woolf) ؛ وتوجد أيضا ترجمة لأعمال ‹سبينوزا› الرئيسية قام بها ‹إلويس› (R. H. M. Elwes).

وأما الترجمات الفرنسـية، فمنها ترجمة **علم الأخلاق** التي أعدها في بداية القرن الثامن عشر ‹الكونت دي بولانفيليـي› (Le Comte de Boulainvilliers) والتي نشرت سنة 1907، وترجمة لمجموع أعمال ‹سبينوزا›، نشرت في القرن التاسع عشر، وهي من إعداد ‹سـيسي› (Saisset) و‹برات› (Prat). أما الترجمة الدقيقة والصارمة التي تعتبر إلى يومنا هذا مرجعا رئيسـيا لفلسفة ‹سبينوزا›، فهي التي أعدّها ‹شارل أبون› (Charles Appuhn) منذ سنة 1904، وهي تشمل كل مؤلفات الفيلسوف المعروفة، باسـتثناء **الموجز في النحو العبري**، والرسـالتين **في قوس قزح وفي حساب الحظوظ**. وتوجد أيضا ترجمة لكتاب **علم الأخلاق** قام بها ‹غيرينو› (Guérinot)، وترجمـة **للرسـالة في إصلاح العقل** مـن إعداد كويري. وصـدرت أيضا عن دار غاليـمار للنـشر، عام 1954، ترجمة جديدة لأعمال ‹سـبينوزا› اشـترك فيها كلّ مـن ‹روجي كايـوا› (R. Caillois) و‹مادلين فرانسـيس› (M. Francès) و‹روبير

1- يتفـق الباحثون الآن على أنّ هاتين الرسـالتين هـما من وضع مؤلّف آخر غير ‹سـبينوزا›، قريب من فكره، ولذا لم تقع برمجتهما ضمن الأعمال الكاملة التي هي بصدد إعادة التحقيق والترجمة في فرنسا وإيطاليا وهولندا.

مسراحـي» (R. Misrahi). وصدرت أخيرا ترجمتان لكتاب **علم الأخلاق**، الأولى من إعداد «برنار بوترا» (B. Pautrat) سنة 1988، والثانية من إعداد روبير مسراحي سنة 1990. ولئن كان المجال لا يتّسع هنا لإحصاء مختلف الإصدارات بمختلف اللّغات لأعمال «سبينوزا» الكاملة، إلاّ أنّه لا يمكن أن نمرّ دون ذكر الإصدار الجديد (منذ 1999، عن دار **المطبوعات الجامعية الفرنسية** P.U.F.) لأعمال «سبينوزا» مـن قبل ثلّة من كبـار المتخصّصين مختلفي الجنسـيات، اشـتغلوا تحت إشراف «بيار فرنسـوَا مورو» (Pierre – François Moreau) وأنجزوا تحقيقا علميّا جديدا للإرث السـبينوزي وترجمة تأخذ بعين الإعتبار الأبحاث والاكتشافات المتوفّرة حاليّا، فضلا عمّا أضافوه من هوامش وشروح وفهارس متنوّعة أصبحت تقتضيها أوضاع البحث المعاصرة.

المؤلفات الأولى

كتب «سبينوزا»، في شهر جويلية من سنة 1663، رسالة إلى صديقه ألدنبورغ يخـبره فيها بصـدور نصّين له هما **مبادئ فلسـفة ديكارت وخواطـر ميتافيزيقية**، كان قد أملاهما على تلميذ شـابّ شديد الولع بالفلسفة، يُدعى كايزاريوس (Caesarius)، إعدادا لفكره المتعطش للحقيقة والمتحمس لكلّ جديد، وتهرّبا في نفس الوقت من الإفصاح له عن آرائه الشـخصية. فعلى الرغم من أنّ مذهب «ديـكارت» قد وُجد له العديد من الأنصار في هولندا، إلاّ أنّه لم يكن المذهب السـائد في المدارس الكبرى، بل لقد كان محظورا في عدد منها. لذلك رأى «سـبينوزا» أنّ مثل هذا المذهب قد يستجيب لفضول تلميذه وقد يكون مناسبة كي يستعدّ لفهم مذهب **علم الأخلاق**.

ويُعـدّ كتاب **مبـادئ فلسـفة ديكارت** مـن أوّل ما ألّف «سـبينوزا» وأحد كتابين نشرهما إبّـان حياته، باعتبار أن ثانيهما هو **الرسالة في اللاّهوت والسياسة**. ومع أنّ «سبينوزا» إنّما يعرض في هذا الكتاب فكر «ديكارت»، لا فكره هو، فلقد ذاع صيته، نظرا إلى ما توخّاه من دقّة وصرامة في عرض أفكار الفيلسوف الفرنسي بأسـلوب هنـدسيّ يعتمد الحـدود والأوّليات والمصـادرات والقضايا والبراهـين، ونظرا إلى كونـه لم يكتف، في بعض المواطن، بالـسرد والتحليل

بقدر ما جدّ في أن يطبع عرضه بطابع جداليّ حاول من خلاله التلميح إلى البعض من آرائه الشخصية والإعداد لها، وذلك بالإلحاح على المبادئ التي كانت تبدو ملائمة لمبادئـه الخاصة وبالإقدام على تحوير أفكار «ديـكارت» تارة وتجاوزها أطوارا. فعلى هذا النحو مثلا نجد «سبينوزا»، في حاشية القضية التاسعة من الباب الأول، يستطرد شرحه قائـلا : «إنّ الله، ولو أنّه لا جسماني، إلا أنه ينبغي مع ذلك أن يُفهم على أنّه يشتمل في ذاته على كل الكمالات التي في الامتداد».

فليس من شـكّ في أنّ هـذا الكلام لا يوجد مثله عنـد «ديكارت»، فهو كلام يجعل من «سبينوزا» فيلسوفا ديكارتيا أكثر من «ديكارت» نفسه ؛ ولعلّ هـذا ما يبرز بأكثر وضـوح في **الخواطر الميتافيزيقية** (التي نُشرت عقب كتاب **المبادئ**، مزيدا للشرح والتوضيح) حيث نفهم، ممّا يكتبه «سبينوزا»، أن تبنّي أقوال «ديكارت» وطروحه الفلسفية إنّما يفضي بالضرورة إلى تجاوز المذهب الديكارتي نفسه. فمهما بدا «سبينوزا»، في كتاب **المبادئ** وكتاب **الخواطر**، تلميذا من تلاميذ المدرسـة الديكارتية، إلا أنه كثيرا ما يبتعد عن مبادئ هذه المدرسـة، وأغلب الظنّ أنّه كان بهذا يهيّء العقول لفلسفة أكثر جرأة هي تلك التي يعرضها في آثاره الأخرى بوجه عام، وفي كتابه **علم الأخلاق** بوجه خاص.

ولعلّ ما يستشفه الواحد منّا، إذا ما أكبّ على دراسة كتابيْ **المبادئ والخواطر** دراسـة متأنّية دقيقة، فضلا عن **الرسالة الموجزة في الله وفي الإنسان وسعادته** التي أعدّها «سـبينوزا» منذ سـنة 1662 تقريبا والتي يمكن اعتبارها بمثابة المسـوّدة لكتـاب **علم الأخـلاق**، هو ما تكتنفـه هذه الآثار من بـوادر القول بمذهب وحدة الوجود (Panthéisme)، حتى لقد بقي اسم «سبينوزا» مقترنا بهذا المذهب وظل القول بمماهاة الله للطبيعة حجّة ضدّ اليهودي «المارق المرتدّ» الذي، ما إن بدأ يسـتعدّ لنشر كتاب في «علم الأخلاق» يسـتهلّه بالبحث في الذات الإلهية وصفاتهـا وأحوالها، حتى عدل عن ذلك، تخوّفا من تهمة الكفر والإلحاد التي أخذ يكيلها له أعداؤه. ومع ذلك، فليس «سبينوزا» أول من قال بوحدة الوجود ولا هو أول من وجّهت له هذه التّهمة ؛ فقد سبقه في ذلك الكثيرون، ولا سيما «جيوردانـو برونو» (Giordano Bruno)، إلاّ أنّ مذهب برونو لم يشـكّل خطرا حقيقيا بالمقارنة مع مذهب «سـبينوزا»، إذ لا تعدو أعمال الفيلسـوف الإيطالي أن

تكون تلفيقا مبهما لرؤى ميتافيزيقية عجز مؤرخو الفلسفة عموما عن تنظيمها وعرضها وفق نسق واضح متكامل، بينما تظهر فلسفة «سبينوزا» على شكل بناء واضح المعالم محكم التنظيم تترابط فيه الأفكار والعلل العقلية ترابط الحقائق الرياضية الضرورية. فلعلّ ما يتميز به «سبينوزا» أنّه منح مذهب وحدة الوجود الأطر العقلية التي كان يفتقر إليها من قبل، مدرجا إيّاه ضمن نسقية فلسفية صارمة بعدما كان قائما على مجرّد تخمينات وخواطر متفرّقة.

ثم إنّ مذهب وحدة الوجود، رغم تستّر أصحابه، قد كان مذهبا شائعا في عصر «سبينوزا»، وكان يُغري الكثير من الفلاسفة وينفّرهم في ذات الوقت. فمن الطريف أن نلاحظ مثلا أنّ جلّ كبار فلاسفة القرن السابع عشر كانوا يتقاذفون بتهمة «وحدة الوجود» ؛ ولا عجب في ذلك، إذ يكفي أن نتخس قليلا فكر «فينلون» (Fénelon) و«مالبرانش» (Malebranche) و«لايبنتز» (Leibiniz) وغيرهم حتى يقعوا في مذهب وحدة الوجود الذي ما انفكّوا يحاربونه ويتبرّؤون منه. ولعلّ هذا الجنوح إلى مذهب وحدة الوجود إنّما يعبّر عن ميل طبيعي لدى العقل الميتافيزيقيّ الذي يبحث دائما عن المبدإ الأصليّ الذي تتّحد فيه جميع الظواهر ويرنو بطبعه إلى إثبات وحدة هذا المبدإ المفسّر لجميع الوجود والمنتج له على حدّ السواء.

وهكذا فإنّ «سبينوزا» لم يشذّ عن القاعدة، وكلّ ما في الأمر أنّه قد جرؤ على التحدّث جهرا وعلى الإصداع بما كان معاصروه يقولونه همسًا.

إلاّ أن صاحبنا لم يكتف بالإعراب عمّا كان يخفيه الآخرون، بل أعرب عن ذلك بأسلوب لا يدَع مجالا للتردّد والشّك، أسلوب علماء الهندسة الذين لا يسلّمون بقضيّة إلاّ بعد البرهان، ولا ينتقلون إلى الموالية إلاّ بعد التحقّق من المتقدّمة.

فلا بدّ إذن أن يكون البدء بالعلّة الأولى، وهي الله، ولا بدّ أن ننسج دوما على منوال الإقليديين، فننظر في طبيعة الله وصفاته مثلما ننظر في طبيعة المثلث وصفاته. وهذا ما دأب عليه «سبينوزا» منذ الصفحات الأولى التي افتتح بها كتابه الرئيسي **علم الأخلاق**.

علم الأخلاق والرسالة في إصلاح العقل

اصطنع ‹سبينوزا› في كتاب **علم الأخلاق** (أو **الإتيقا** *Ethica*) منهج الرياضيين في الهندسة، وأسرف في اصطناع هذا المنهج، حتى لقد جاء كتابه أشبه بكتب علماء الهندسة منه بكتب الفلاسفة، لما تضمّنه من تعريفات وبديهيات ومصادرات وقضايا وبراهين وحواشي وما إلى ذلك ممّا يصطنعه علماء الهندسة في كتبهم ورسائلهم. وفي الواقع، ليس ‹سبينوزا› أوّل من بادر بعرض فلسفته على النّمط الهندسي، بل سبقه في ذلك عدد من الفلاسفة، من أمثال ‹فرفريوس›، و‹برقلس›، و‹دونس سكوت›، و‹بجرديرك›، و‹برونو›، و‹ابن ميمون›، إلخ (راجع في هذا الصدد ما يقوله ‹ولفسون› Wolfson في كتابه *"The philosophy of Spinoza"*، الطبعة الأمريكية، 1969، الجزء الأوّل، ص 40-41). فمنذ كان ‹سبينوزا› مقيما في رينسبورغ، أي منذ 1661، فهو قد فكّر في عرض مذهبه على النّهج الهندسي، وليس أدلّ على ذلك من الرسالة التي بعثها إلى ألدنبورغ، ردًّا على رسالة هذا الأخير بتاريخ 16-26 أوت 1661 (وهي الرسالة رقم 2 في طبعة ‹فان فلوتن› و‹لاند›). هذا فضلا عن تذييل **الرسالة الموجزة** التي يرجع تأليفها إلى نفس التاريخ تقريبا، حيث نجد محاولة أولى لاصطناع المنهج الهندسي. ثمّ إنّ هذا المنهج هو الذي توخّاه ‹سبينوزا› **في مبادئ فلسفة ديكارت**، هذا الفيلسوف الذي تبنّى هو الآخر نفس المنهج في ردوده على الاعتراضات الثانية.

في الفترة التي قضّاها ‹سبينوزا› بقرية رينسبورغ، ألّف الجزء الأول من **علم الأخلاق** في شكله الأصلي، وأرسله إلى بعض أصدقائه ليطّلعوا عليه ويدرسوه ويبدوا رأيهم فيه. وواصل إنجاز هذا الكتاب سنوات طويلة، مرسلا في كلّ مرة ما أتّمه إلى أصدقائه، موصيا إيّاهم بألاّ يطلعوا أحدا على عمله طالما لم يكمله (أنظر الرسالة 28، جوان 1665)، فأطرأ عليه بعض التحويرات التي عطّلت إنهاءه، رغم أنّه لم يشغله عنه شاغل منذ أن أصدر **مبادئ فلسفة ديكارت** سنة 1663. إلاّ أنّه تشاغل فعلا عن هذا العمل إبّان الرسالة التي بعثها بتاريخ جوان 1665 إلى أحد أصدقائه متحدّثا فيها عمّا يأخذه تأليف **علم الأخلاق** من وقته، فعكف على تأليف **الرسالة في اللاهوت والسياسة**، إسهاما منه في التصدّي لموجة العنف التي كانت سائدة آنذاك ضدّ حريّة التفكير، ورغبة في ضمّ

صوتـه إلى صوت أصدقائـه الذين ما انفكّوا ينـادون بلائيكية الدولة وحريّة المعتقد. وعلى إثر صدور **الرسـالة في اللاهوت والسياسـة** سنة 1670، دون ذكر اسـم مؤلّفها وفي مكان نشر مزيّف هو مدينة هامبورغ، أكبّ ‹سـبينوزا› من جديـد على تأليف **علم الأخلاق**، بعدما تشـبّع في الأثناء بقراءات متنوعة عرّفته مثـلا بـ‹هوبز› (Hobbes) وبالمجادلات التي أثارها مذهبه، ولولا هذه القراءات ما كُتب **لعلم الأخلاق** أن يكون على شكله الحالي.

وفي نهاية سنة 1674، أتمّ ‹سبينوزا› تأليف **علم الأخلاق** ووزّع بعض النسخ من المخطوط الأصلي على أصدقائه المألوفين وعلى أصدقاء جدد، مثل ‹تشـيرنهاوس› (Tschirnhaus) و‹شـولر› (Schuller). وعلى الرغم ممّا لقيته **الرسالة في اللاهوت والسياسة** من استنكار شـديد من قبل السلطات الدينية التي أقرّت العزم على حظر إصدار أيّ كتاب آخر من تأليف «اليهودي الجحود»، إلاّ أنّ ‹سـبينوزا› كان ينـوي نشر كتاب **علم الأخلاق**، وأخذ الاسـتعدادات اللاّزمة لذلك، كما يفيـد بذلك المكتوب الذي أرسـله إليه ألدنبـورغ، بتاريخ 22 جويلية 1675 (أنظـر الرسـالة 62). لكنّ ردّ ‹سـبينوزا› على هذا المكتـوب يفسّر لنا أسـباب تراجعه، إذ قال : «لقد وصلتني رسـالتك بينما كنت على أهبة السّفر إلى أمسـتردام كـي أدع إلى الطّبـع الكتاب الذي حدّثتـك عنه. ولمّا كنت منشـغلا بذلك إذ ذاع نبأ صدور كتاب لي عن الله، حيث أسـعى إلى إنكار وجـوده، وصدّق بهذا النبإ عدد كبير جدّا من الأشـخاص. فبعض اللاّهوتيين (لعلّهم أوّل من روّج هذه الإشـاعة) قد اغتنموا الفرصة لرفع شـكوى ضدّي أمام الأمير والقضاة ؛ ثمّ إنّ بعض الديكارتيين الأغبياء الذين عُرفوا بمؤايدتهم لي لم يجدوا بدّا، كي يتبرّؤوا من كلّ شـبهة، مـن الإعراب في كلّ مقام عن كرههم الشـديد لأفكاري ومؤلفاتي. فلمّا بلغني ذلك من أشخاص جديرين بالثقة، وأخبروني في نفس الوقت بما يدسّه لي اللاّهوتيون من مكائد، قرّرت أن أرجئ نشر ما أعددته، عسى أن تتّضح الأمور، إلاّ أنّها، على ما يبدو، تزداد تأزّما كلّ يوم، ولست أدري حقّا ما سأفعله» (الرسالة 68).

في هذه الفترة بالذات، كان ‹سـبينوزا› يعانـي من مرض عضال أنهكه في السنوات الأخيرة من حياته، فلم يعد بإمكانه مجابهة السّـلط الدينية والسياسية

المستبدّة ؛ لا عيب، «لأنّ فضيلة الإنسان الحرّ تتمثّل في توقّية للمخاطر بقدر ما تتمثّل في التغلب عليها» (**علم الأخلاق**، الجزء IV، القضيــة 69)، ولأنّ رباطة الجـأش هي «الرغبة التي يسـعى بهـا كلّ فرد إلى حفظ وجـوده وفقا لما يمليه العقل فحسب» (نفس المصدر، الجزء III، القضية 59، الحاشية).

بقي كتاب **علم الأخلاق** في درج من أدراج ‹سبينوزا›، ولم يُنشر إلاّ بعد مماته، إذ سلّمت جلّ مخطوطاته إلى الناشر ‹ريوفرتس› (Rieuwertz) بعد أن كادت تباع مع جملة أمتعته من أجل دفع معاليم الدفن، لو لا الهبة التي تكرّم بها مجهول من أمستردام تمويلا لمصاريف طبع مؤلفات الفقيد.

يحتلّ **علم الأخلاق** مكان الصدارة من بين مؤلفات ‹سبينوزا›، رغم أنّه توقّف عن إنجازه مدّة من الزمن من أجل تأليف **الرسالة في اللاهوت والسياسة** – وهي رسالة ظرفية تعالج أمورا ظرفية، على خلاف "الأخلاق" التي تعبّر عن انعكاس عقل الله الأزلي في الجزء الأزلي من عقل ‹سـبينوزا› الفاني – ورغم أنّه كتاب لم يشغل فيلسوفنا إلاّ بعد تأمّل عميق في شروط إصلاح العقل. وقد تكون المقارنة عظيمـة الفائـدة بين **علم الأخلاق** و**الرسـالة في إصلاح العقل**، سـيّما وأنّ الإجماع حاصل تقريبا على أنّ **علم الأخلاق** هو تحقيق للمشروع الذي خططه ‹سبينوزا› في **الرسـالة في إصلاح العقل** ووضع معالمه في **الرسـالة الموجزة**. ففي الجزء الأوّل من **الرسـالة في إصلاح العقل**، يسـعى ‹سبينوزا›، عن طريق منهج التأمّـل (Méthode réflexive)، إلى الارتقـاء إلى فكرة الله التي هـي مبدأ العلم الصحيح وقاعدته. وكان عليه في الجزء الثاني، بعد أن أصبح مشرفا على نشوء الأشياء وصدورها، أن يـشرع، انطلاقـا من فكـرة الله وصفاته، في اسـتنباط معلومـات صحيحة جديدة، أي في إنشـاء العلم الاستنتاجي (La science déductive). لكن، كما أشـار إلى ذلـك ‹أندري دربـون› (A. Darbon)، لم يعُد تأليف هـذا الجزء أمرا ضروريا ما دام ‹سـبينوزا› قد تقدّم شـوطا كبيرا في إنجاز **علم الأخلاق**، سـيّما وأنّ كلّ ما كان سـيتضمّنه من استنتاجات إنّما هي الاستنتاجات ذاتها المؤلفة لجوهر **علم الأخلاق**[1]. وفضلا عن ذلك يبيّن ‹أندري دربون› بكامل الوضوح،

1- CF. André Darbon, *Etudes spinozistes*, Paris, P.U.F, 1946, première partie intitulée : *Le Traité de la Réforme de l'Entendement, sa signification et son économie*, pp. 55-56.

في أثناء مناقشته لأطروحات البحّاثة ‹فرودنتال› (Freudenthal) – الذي يرى أنّ الجزء الناقص من الرسالة في إصلاح العقل كان سيخصّص للأنطولوجيا – أنّ الميتودولوجيا (Méthodologie) والأنطولوجيا (Ontologie) لا تنفصلان إحداهما عن الأخرى في فكر ‹سبينوزا›، رغم أنّ الفصل قد يبدو بديهيا اليوم بين الميتودولوجيا ونظرية المعرفة وعلم المنطق والأنطولوجيا والأخلاق، وذلك لأسباب مختلفة، لعلّ أهمها :

أ- تطوّر العلوم الوضعية التي تُعنى بدراسة الطبيعة لأغراض تقنية وبرغماتية وبغضّ الطرف عن كلّ تصوّر صميميّ لطبيعة الأشياء ؛

ب- تأثّرنا بفلسفة كانط النقدية التي تحبط مبدئيا كلّ محاولة لتأسيس علم الوجود ؛

ج- المنطق الصّوري الذي يهتمّ بصورة الفكر ولا يبالي بالموضوعات التي ينطبق عليها[1].

فعلا، إنّ الحكمة السبينوزية هي، على غرار الحكمة القديمة، كلٌّ واحدٌ لا ينفصل فيه الجانب المنهجي عن المبحث الأنطولوجي، ولا المبحث الأنطولوجي عن الجانب الإيتولوجي (Ethologique) وعن الغائية الأخلاقية.

مهما تباينت الآراء واختلفت التأويلات[2]، فالثابت، كما أسلفنا القول، أنّ كتاب **علم الأخلاق** إنّما هو تحقيق للمشروع الذي خطّطه ‹سبينوزا› في **الرسالة في إصلاح العقل**. فإذا كان المطلوب من **علم الأخلاق** أن يقودنا بتدرج نحو

1- راجع ‹أندري دربون›، نفس المصدر، الباب الثاني، الدرس الأول.

2- ففي نظر يارغ يلس (Jarrig Jelles) مثلا، لم يكمل ‹سبينوزا› هذه الرسالة لأنّ «تأليفها بدا له صعبا جداً ويتطلّب أبحاثا عميقة وعلما لا محدودا» (يذكره شارل أبون في تقديمه للرسالة في إصلاح العقل، الطبعة الفرنسية عن دار غارنييه فلاماريون للنشر، باريس، 1964، ص 167) ؛ وأمّا ‹لانيو› (Lagneau) فكان يعتقد أنّ ‹سبينوزا› قد توقف عن الكتابة «لأنّه لم يطبّق المنهج التجريبي ولم يختبره» (أنظر مقاله بعنوان «ملاحظات حول سبينوزا»، الصادر بالمجلة الفرنسية *Revue de Métaphysique et de Morale*، سنة 1895، ص 378) ؛ وذهب ‹شارل أبون› (Charles Appuhn) إلى أنّ ‹سبينوزا› قد انشغل بعمل آخر أوكد من البحث في إصلاح العقل، إذ عكف على تأليف الرسالة في اللاهوت والسياسة، ثم كتاب علم الأخلاق والرسالة السياسة ؛ وإنما تقديمه

«معرفة اتحـاد النّفس الناطقة بالطبيعة كلها[1]»، فإنّه يجوز النّظر إلى **الرسـالة في إصـلاح العقـل** على أنّها رسـالة إعدادية يمهّد بها صاحبهـا لمشروعه الأخلاقي ويحـثّ على البحث عن الخير الأعظم. وعلى هذا الاعتبـار فإنّه لا ينبغي لغايات هذه الرسـالة المنهجية والمعرفية أنّ تخفي عنّا مقاصدها الأخلاقية، إذ لئن كان طموح ‹سـبينوزا› الأوّل أن يقـدّم لنا منهجا للبحث عـن الحقيقة، أو بالأحرى أن يجعلنـا في وضع المتفرّج على نشـوء هذا المنهج، بل في وضع المشـارك فيه، فـإنّ اسـتيعاب المنهج وتطبيقه ليسـا، في نظره، إلا من ضمن الـشروط الممهّدة لإدراك الخـير الأعظم. وكما أشـار إلى ذلك روبير مسراحـي، فبينما كان ‹ديـكارت› يبحث عن الحقّ بعقله، وبسـكال عن السـعادة والخلاص بقلبه، كان ‹سبينوزا› يبحث عن كلّ ذلك بعقله، بل «كان يبحث عن الحقّ لغاية السعادة والخلاص»[2].

ولعلّ من يفتح كتاب ‹سـبينوزا› في **علم الأخلاق** سيستغرب لأول وهلة من كون الفيلسـوف قد بدأ حديثه عن الله وعـن النّفس وانفعالاتها قبل الحديث في الأخلاق ؛ وقد يذهب به الظنّ إلى أنّ الأبواب الثلاثة الأولى هي أكثر قيمة، في نظر ‹سـبينوزا›، من البابين الأخيرين. إلاّ أنّ مثل هذا الاعتقاد يشـير إلى سوء فهـم لطموح ‹سـبينوزا› الحقيقي، الذي يظهر بوضوح منـذ الفقرات الأولى من الرسـالة في إصلاح العقل، ألا وهو إرشاد الإنسـان إلى سُبل الخلاص في الدنيا قبل الآخرة، بإقناعه بأنّ «الغبطة ليسـت جزاء الفضيلة، بل هي الفضيلة عينها» (**علم الأخلاق**، الباب الخامس، القضية 42). فأخلاق ‹سـبينوزا› ليسـت عنصرا أو جزءا من فلسـفته، بل فلسـفته كلّها أخلاقية في مبادئها وأسسـها وأبعادها ومسـاعيها. ومع أنّ الأبواب الأولى من **علم الأخلاق** تعرض المبادئ الميتافيزيقية التي تقوم عليها المبادئ الأخلاقية، فضلا عن كون المطلوب من هذه الأبواب هو أن تبيّن لنـا ما ينبغي معرفته لكي يصبح المشروع الأخلاقي ممكنا، إلاّ أنّ

لهـذه الأعمال قد أملته ظروف القمع والاضطهاد التي أضحت تعيشـها هولندا منـذ انقلاب الحكم فيها ومنذ اغتيال الأخوين دي فيت (راجع تقديمه للرسالة في إصلاح العقل).

1- راجع ‹أندري دربون›، نفس المرجع، ص 55.

2- Cf. Robert Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, Paris/Londres/New-York, éd. Gordon & Breach, 1972, p. 100.

مـا يحدّد البعد النّظري لهذه الأبواب هو السـعي إلى بلـوغ الخير الأعظم والفوز بالسـعادة الحقيقية. إنّ المشكل الذي يتناوله «سبينوزا» بالدرجة الأولى لا يتعلّق ببداهـة المعرفة، كما هو الشـأن عند «ديكارت»، مثلا، وإنّما هـو يتعلّق بصحّة النفـس وسـعادتها القصوى (انظر **الرسـالة في إصـلاح العقـل**، الفقرتان 1 و2). أمّا السـؤال الذي كان «سـبينوزا» يطرحه على نفسـه فهو ليس : «ماذا يجب أن أفعل ؟» وإنّما : «ماذا يجب أن أفعل كي أفوز بالسّعادة؟».

ولن نحيد عن الصّواب إذا عرّفنا الأخلاق السـبينوزية بأنّها أخلاق السعادة، وفلسفته بأنّها فلسفة الفرح، باعتبار أنّ الطرح الأخلاقي لقضية الفرح والسعادة في كتـاب **علـم الأخلاق** لا يخرج عـن نطاق التسـاؤل الآتي: «كيف أضمن لنفسي أكبر عدد من انفعالات الفرح وأقل عدد من انفعالات الحزن؟».

بيْدَ أنّ انفعالات الفرح والحزن ترتبط بدرجة تأثّرنا بالعالم الخارجي وتأثيرنا فيه. ولكنّ أوجه انفعالنا تفوق في معظم الأحيان أوجه الفعل عندنا، كما أنّنا ننسب إلى إرادتنا ما ينتسـب في الواقع إلى سلسلة لا محدودة من العلل الضرورية، وهي سلسلة مرتبطة بعدد لا محدود من السلاسـل اللاّمحدودة الأخـرى التي تكوّن معا الوجه الكلّي للكون (Facies totius universi)، وهو الله أو الطبيعة (Deus sive Natura)

فأن ينفعل الإنسـان هو إذن أن يكون عبدا، أي أن يتحمّل عبء الكون بـأسره دون وعي منه بذلـك، وأن يفعل هو أن يكون، كحلقة في سلسـلة العلل الضرورية، واعيا تمام الوعي بنفسه وأن تقترن معرفته لنفسه بمعرفته للإله وللأشياء (Conscius Sui, Dei et Rerum).

وإذا بدا من المستحيل على عقل الإنسان المحدود الإحاطة بالكلّ اللاّمحدود، فـإنّ الأمر قـد يبدو كذلك فقط بالنسـبة إلى من يزيغ عن طريق التفلسـف السويّ، كفلاسفة **المدرسة** أو كـ«ديكارت» نفسه. فالمدرسيون ينطلقون من معرفة الأشـياء المحسوسـة ويرتقون إلى معرفة الله، وهم بهـذه الصورة يقلبون نظـام الوجود ويعكسـون ترتيب الأمور ويسـيئون التفلسـف، ممّـا يبوء بهم إلى الوقـوع في التناقـض فلا يخرجون مـن جهلهم لطبيعة الله والأشـياء (راجع

علم الأخلاق، الباب الثاني، القضية 10، حاشية اللازمة). وأمّا ‹ديكارت›، فلقد تجاوز المذاهب المدرسية بنقده للمعرفة الحسّية وباعتباره للإله والنّفس كجوهرين عقليين يدركان بالعقل بصورة فطرية، إلاّ أنّه تعذّر عليه، نظرا إلى منطلقه المثالي، الخروج من الذاتية وفهم الوجود. إنّ الفصل الذي أقامته فلسفة الكوجيطو بين عقلنا البشري والعقل الإلهي لم يساعدها على إدراك الوجود، وحَكَمَ على العقل البشري بالركود النهائي في حدود ضيّقة لا تناسب طموحه الأصلي. إنّ الفلسفة المدرسية والفلسفة الديكارتية قد عجزتا عن منح العقل البشري الدّفعة اللازمة كي يتطوّر بصورة لانهائية، حسب النظام الضروري الذي ينطلق من المبادئ لبلوغ النتائج. وهكذا فبينما كانت معالجة ‹ديكارت› لطبيعة النّفس البشرية ("التأمل الثاني") سابقة لتأمّله في الذات الإلهية ("التأمل الثالث")، كان تأمّل ‹سبينوزا› في الذات الإلهية (الباب الأوّل من **علم الأخلاق**) سابقا لبحثه في طبيعة النفس وأصلها (الباب الثاني). وليس هذا القلب اعتباطيا، لأنّ الله، كما لاحظ ‹مرسيال غيرو› (M. Guéroult)[1]، هو، بالنسبة إلى النّفس التي يتضمنّها كفكرة من أفكار عقله، المبدأ الوحيد الذي يفسر وجودها ووعيها لذاتها وللأشياء ؛ فلا بدّ إذن من الشروع بالبحث في الله وأن نجعل منه مبدأ نشوء المعرفة الإنسانية وتكوّنها. إنّ معرفة طبيعة الله الحقيقية هي ما يسمح بانصهار عقل الإنسان المحدود في عقل الله اللامحدود وبإدراك أنّ قوّة الفكر فينا ليست غير قوّة الفكر الإلهي، «وبهذا نعلم أنّا نثبت فيه وهو فينا بأنّه آتانا من روحه»[2].

ومن هذا المنظور نفهم لماذا يستهلّ ‹سبينوزا› كتاب **الاتيقا** بالنّظر في طبيعة الله وفي مسائل ما بعد طبيعية أخرى : كالجوهر والصفة والحال والعلّة الذاتية، إلخ، قبل أن يتناول بالدّرس القضايا الأخلاقية التي يوحي بها عنوان كتابه. ولقد كتب ‹سبينوزا› في هذا الصدد، مخاطبا ‹بليينبارغ› (G. Blyenberg) : «إنّ ما طلبته من توضيح يتعلّق بجزء كبير من "الأخلاق" التي، كما هو معلوم،

1- M. Guéroult, *Spinoza*, T.2, « L'Ame » (Ethique 2), Paris, aubier-Montaigne, 1974, chap. 1, paragraphe 1, p. 7.

2- يوحنّا، الرسالة الأولى، 4، 13، يذكره ‹سبينوزا› في مستهلّ رسالته في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي.

تتأسّس على الميتافيزيقا والفيزيقا»[1]. ينحصر دور الميتافيزيقا إذن، عند الفيلسوف الهولندي، في البحث عن أســس الأخلاق ؛ وكلّما انصبّ اهتمامه على المباحث الطبيعية، كان ذلك بقدر ما يقتضيه تأسيس الأخلاق لا غير.

الرسالة في اللاّهوت والسياسة والرسالة السياسية

صدرت **الرسالة في اللاّهوت والسياسة** سنة 1670، في وقت كان فيه الجدل محتدما حول مســائل الوحي والنبــوّة والمعجزات، وأيضا حــول حريّة الاعتقاد والتفكير. ونجد ذكرًا لهذه الرســالة في مكتوب بعثه ‹سبينوزا› إلى ألدنبورغ في ســبتمبر 1665، حيث قال : «إنّي منشغل الآن بإعداد رسالة أبيّن فيها كيف ينبغــي أن تكون نظرتنا إلى **الكتاب المقـدّس**. أمّا الدواعي التي جعلتني أقدم على هذا العمل فهي : أوّلا ما يتخبّط فيه اللاّهوتيون من أحكام مســبقة، وهي في اعتقادي أكبر عائق أمام دراســة الفلسفة ؛ ولهذا سأجدّ في دحضها وتخليص العقــول منها قدر ما أســتطيع ؛ وهي ثانيــا ما عهدته مــن آراء باطلة لدى عامّة النّاس، إذ ما انفكّوا يتّهمونني بالإلحاد، فرأيت نفسي مرغما على تصحيح رأيهم قدر الإمكان ؛ وهي ثالثا ما أملكه من رغبة في الذّود بكلّ الطّرق عن حريّة القــول والتفكير، بعدما غدت هذه الحريّة على قاب قوســين من الانقراض في بلدنا هذا، نتيجةً للسلطة الكبرى التي وُضعت بين أيدي القساوسة».

ولم تكن **الرســالة في اللاّهوت والسياســة** هذه «التي تمّ تأليفها في جهنّم من طرف اليهودي المارق المرتدّ وبمســاعدة من الشيطان»، مجرّد رسالة ظرفية، لأنّ ‹ســبينوزا› طــرح فيها قضيّة حريّــة التفكير، ليس في عصر مــن العصور أو في بلــد محدّد، وإنّما في جميع العصور وكلّ الأمصار. في هذا السّــياق تندرج دعوة ‹ســبينوزا› إلى الفصل بين الدّين والدولة، من أجل وضع حدّ نهائي لطغيان رجل السياسة الذي يتستّر وراء راية الدين ويتدرّع به أمام غضب الجمهور، وأيضا من أجل الحيلولة دون تدخّل رجل الدّين في شــؤون المجتمع والسياسة وتطفّله على حياة الأفراد العامة والخاصة.

1- الرسالة 27، إلى ‹بلييناِرغ›.

أما **الرسالة السياسية**، فقد ألّفها «سبينوزا» في الفترة ما بين 1675 و1677، فحال الموت دون إتمامها ونُشرت على ما هي عليه، وفيها توسّع صاحبها في تحليل المبادئ التي وضعها في الرسالة اللاهوتية السياسية، فتناول بالدرس مسألة السلطة والدولة وأنظمة الحكم الملكي والأرستقراطي والديمقراطي.

وفي كلتا الرسالتين، لا يبدو الطرح السياسي غريبا عن نسق **علم الأخلاق**، سيّما أنّ «سبينوزا» قد أخذ عهدا على نفسه كي لا يثبت أمرا من الأمور إلاّ باستنباطه من الطبيعة الإنسانية ذاتها، وهذا مفاد قوله في الفقرة الرابعة من الباب الأوّل من **الرسالة السياسية** : «لمّا عكفت على بحث المسألة السياسية، لم أرغب في التسليم بأي أمر جديد أو غير معلوم، وكلّ رغبتي كانت أن أثبت، بعلل يقينية لا يطالها الشّك، ما يكون ملائما أحسن ملاءمة للتجربة والممارسة، بمعنى أن أستنبط ذلك من بحثي للطبيعة الإنسانية. وسعيا منّي إلى التحلّي، أثناء بحثي هذا، بنفس حريّة التفكير التي نألفها عادة في المباحث الرياضية، فإنّي قد بذلت قصارى جهدي كي لا أنظر إلى أعمال النّاس نظرة الساخر المستهزئ، وكي لا أرثى لها ولا أحقد عليها، فأجد إذّاك سبيلا إلى معرفتها معرفة صادقة صحيحة. وهكذا فقد نظرت إلى انفعالات الإنسان، من حبّ وكراهية وغضب وحسد وخيلاء وشفقة، وما إليها من حركات النّفس الأخرى، لا على أنّها عيوب، وإنّما على أنّها من خصائص الطبيعة الإنسانية، أي على أنّها أحوال تنتمي إليها مثلما تنتمي الظواهر الجوية من حرارة وبرد وعاصفة ورعد وما إليها إلى طبيعة الجو».

انطلاقا من هذه الاعتبارات، يبدأ «سبينوزا» بإثبات أنّه لا معنى للشرع ولا للأخلاق في طور الطبيعة، وأنّ كلّ ما يكتسبانه من معنى إنّما يتمّ بفضل الإنسان وبفضل الدولة، ممّا يحدو إلى التساؤل حول شروط تأسيس المجتمع المدني وحول العوامل التي تجعل البشر، رغم أنّهم لا يعيشون عموما على مقتضى العقل ورغم انقيادهم وراء رغباتهم وأهوائهم، إلاّ أنّهم يتّفقون بعضهم مع بعض ويتجاوزون خوفهم واحتراز بعضهم من بعض. ولقد تبيّن لـ«سبينوزا» أنّ السرّ في كلّ ذلك هو ما تقدّمه الحياة المدنية من **وعود**، وما تشهده حياة البشر من **وعود متبادلة**. فإذا اعتُرض على «سبينوزا» بأنّ من سمات البشر عدم البقاء على

العهــد وعدم الوفــاء بالوعد، وفقا لقانون رئيسيّ مــن قوانين ديناميكا الأهواء التي وضعها «سبينوزا» نفسه مفاده أنّ كلّ امرئ إنّما يسعى باستمرار إلى ما يجد فيه فائدته ويرى فيه مصلحته الشـخصية، كان الـردّ على هذا الاعتراض أمرا سهلا، باعتبار أنّ **الوفاء بالوعد** يغدو أمرا ضروريا كلّما وقع ربطه **بالخشية**، وفقا لقانون آخر من قوانين ديناميكا الأهواء مفاده أنّه «لا أحد يتخلّى عمّا يراه خيرا، إلاّ إذا كان ذلــك أملا في خير أعظم أو خوفا مــن أذّية أعظم، ولا أحد يقدم على ما يراه شرّا، إلاّ إذا كان ذلك تفاديا لشرّ أعظم أو أملا في خير أعظم (...) فهذا القانون مرسوم في الطبيعة الإنسانية بغاية الشدّة، حتّى أنّه ينبغي اعتباره في عداد الحقائق الأزلية التي ليس بإمكان أحد أن يجهلها»[1].

يبدو إذن أنّ تناول «سـبينوزا» لشروط الحيـاة الاجتماعية لا يختلف عن تناوله لــشروط حياة الفرد العاطفية : فهذا التنــاول إنّما منطلقة لغة العاطفة والوجدان، أي لغة الفرح والحزن والأمل والخشية.

ورغم ذلك فإنّ السياســة عند «ســبينوزا» ليست مجرّد بديل لمذهب أخلاقيّ عســير يتعذّر عــلى العامة أن تعمل بمبادئــه وتعيش على مقتضــاه، بقدر ما أنّها مدخــل ضروريّ ومرحلة ممهّــدة للأخلاق الحقيقية. فغاية الدولــة إنّما هي غاية سياســية وغاية أخلاقية على حدّ الســواء، إذ أنّها تمنح الفرد الوســائل الضرورية لتأنيســه وتحقّق له ظروف رغد العيــش، فيتمّ بذلك خلاص الجميع في كنف العدل والمساواة بالنسبة إلى العامة، وفي كنف الغبطة والسعادة الحقيقيتين بالنسبة إلى الخاصــة. ولمّا كان المواطنون، كما عرّفهم «ســبينوزا» في رســالته اللاهوتية السياسية، هم أولئك الذين تحرّروا من الحاجة، بل من الحاجة والخشية على حدّ السواء، فإنّ الصعوبة تتمثّل في كيفية التوفيق بين ما تطلبه الدولة من المواطنين مــن طاعة وانضباط، وما تســعى إليه من ضرورة توجيههــم بموجب الأمل، لا بموجب الخشية.

1- **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16 ؛ انظر أيضا **علم الأخلاق**، الباب الرابع، القضية 7.

ولعلّ أهمّ نقطة يتجاوز فيها «سبينوزا» الفلسفات السياسية السابقة تتمثل في كونه لا يتناول بالدّرس ضعف الأنظمة السياسية وعجزها، وإنّما هو يركّز بحثه حول العوامل الخفيّة التي تحقّق لها طول العمر. فلو قارنّا بين التصوّرات القديمة للدولة والتصوّر الذي يقدّمه «سبينوزا»، لأمكننا الخروج بما يلي : **أوّلا**، يقابل السابقون بين أنواع من الأنظمة السياسية ويفضّلون بعضها على بعض باعتبار بعضها أكمل من بعض ؛ أمّا «سبينوزا» فهو يرفض هذه المقابلة ويرى، رغم ميله الشخصي إلى النّظام الديمقراطي، أنّ كلّ نظام سياسيّ يبقى قابلا دائما للاكتمال، وأن لكلّ نظام صورة مُثلى يمكنه أن يحقّقها لنفسه ؛ **ثانيا**، يقابل منظّرو الفكر السياسي بين الحكم اللّيبرالي والحكم المطلق، بينما يتجاوز «سبينوزا» مرّة أخرى هذه المقابلة ويرى أنّ الحكم اللّيبرالي يؤول حتما إلى الفوضى، والحكم المطلق سرعان ما يتحوّل إلى حكم جائر مستبدّ ؛ أمّا الأنظمة الديمقراطية، فإنّ قوّة الدولة فيها تصطدم دائما بقوّة الجمهور التي تمنعها من التحوّل إلى دولة مستبدّة، وقوة الجمهور تصطدم دائما بقوّة الدولة التي تمنعها من بثّ البلبلة والفوضى في المجتمع ؛ **ثالثا**، يوجد من بين المنظّرين السياسيين من هو من أنصار السّلم ومن هو من أنصار الحرب، أي من يرى في حالة السّلم شرطا ضروريا لبقاء الدولة، ومن يرى في الحرب شرطا أفضل لبقائها وتقدّمها الحضاري ؛ أمّا «سبينوزا»، فهو ليس من دعاة السّلم ولا من دعاة الحرب، لأنّ كلّ دولة تختار دائما الوضع الذي يلائمها ويفيدها، وفقا لقانون «الكوناتوس» (أي نزوع كلّ كائن إلى البقاء في كيانه والاستمرار فيه) الذي يحدّد سلوك الأفراد وسلوك الدّول والجماعات على حدّ السواء.

هذه إذن أهمّ المصنّفات التي يتألّف منها تراث «سبينوزا» الفلسفي، وقد نشرت باللغة اللاتينية أوّلا، فيما عدا **الرسالة الموجزة** التي ضاع أصلها اللاتيني وحفظت لها ترجمتان هولنديتان نُشرتا سنة 1852 (في كلّ ما يتعلّق بهذه **الرسالة**، انظر توطئة ترجمتنا لها).

جلال الدين سعيد

رسالة في إصلاح العقل
وفي أفضل منهج نسلكه لمعرفة الأشياء معرفة صادقة

تنبيه للقارئ

هـذه الرسـالة في إصلاح العقل التـي نقدّمها لك، أيّها القـارئ الكريم، وهي عـلى حالتها مـن النقص، إنّما ألّفها صاحبها منذ أعوام خلـت. وقد كان ينوي دائما أن يُكملهـا، إلاّ أنّ مشـاغل أخرى منعته مـن ذلك، ثمّ خطفته يـدُ المنون قبل أن يستطيع إتمامها مثلما كان يرغب. ولمّا كانت مع ذلك تحتوي على عدد ضخم من الأشـياء الرائعة والنافعة التي لا نشكّ أنّها ستكون عظيمة الفائدة لطالب الحقيقة النزيـه، فإنّنا لم نشـأ حرمانك منها؛ وحتّى تتعامل بتسـامح مع ما قـد تجد فيها، هنا وهنـاك، من غموض وإهمالٍ وصلابةِ إنشـاءٍ فقد أردنا لفـت نظرك وحرّرنا هذا التنبيه للغرض وداعاً[1].

1-اعتمدنا في ترجمة هذه الرسالة على المصادر التالية:

Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, in Œuvres 1, trad. Charles Appuhn, éd. Garnier-Flammarion, 1964.

Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, in Œuvres complètes, Bibliothèque de la pléiade, N.R.F., Gallimard, 1954, texte traduit, présenté et annoté par R. Caillois, M. Francès et R.Misrahi.

Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, trad. de Bernard Rousset avec texte latin en regard, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1992. [المترجم]

في إصلاح العقل

(1) بعدما علّمتني التجربة أنّ أكثر صروف الدّهر تواترا في حياة الإنسان إنّما هي في معظمها تافهة باطلة، وبعدما اتّضح لي أنّ الأشياء التي كانت في نظري موضوعا للخشية أو سببا من أسباب الخوف لا تنطوي في ذاتها لا على الخير ولا على الشرّ، إلاّ إذا اعتبرنا ما تثيره هذه الأشياء في النفس من حركة، عقدت العزم أخيرا على البحث فيما إذا كان يوجد شيء يكون خيرا حقيقيا قابلا للتوصيل، تزهد النّفس فيما عداه ولا تتأثّر بسواه، بحيث يجعلها اكتشاف هذا الخير وامتلاكه مبتهجة أبدا أعظم ابتهاج. قلتُ : **عقدت العزم أخيرا**، إذ يبدو فعلا، للوهلة الأولى، أنّه من العبث أن يتنازل المرء عن الثابت في سبيل ما لم يثبت بعدُ ؛ ولقد تبيّنتُ المنافع التي قد أجنيها من الثراء والمجد، والتي ينبغي أن أتخلّى عنها إذا رُمت العكوف بجدّ على بعض المشاريع الجديدة : فإذا كانت السعادة العظمى في الثراء والمجد، أكون قد تنازلت عنها ؛ أمّا إذا لم تكن فيهما، فإنّ تعلّقي بهذه المزايا دون غيرها سيجعلني أفقد السعادة المنشودة أيضا. ساورني القلق إذن، فتساءلت عمّا إذا كان بوسعي أن أؤسّس حياة جديدة، أو على الأقل أن أكون واثقا ممّا أؤسّسه دون أن أغيّر من نظام حياتي القديم ولا من سلوكي المألوف شيئا. حاولت ذلك طويلا، دون جدوى ؛ إذ أنّ أكثر الأمور تواترا في حياة النّاس، تلك التي ينظرون إليها، مثلما يُستخلص من أعمالهم كلها، على أنّها الخير الأعظم، إنّما هي تنحصر في ثلاثة : الثراء والمجد واللذة الحسيّة، وهي تشغل الفكر عن التركيز على أي خير آخر ؛ فالنّفس تتعلّق اللّذة كما لو كانت وجدت الخير الذي ترتاح إليه، وتكون عاجزة إلى أقصى حدّ عن التفكير في خير آخر غيره ؛ ثمّ يتلو المتعة حزن شديد يُربك الفكر ويضعفه ويثبّطه، أمّا السّعي إلى الثراء والمجد، فهو لا يشغل الفكر أقلّ

من اللذة ؛ ولا سيّما السعي إلى الثراء، إذا كنّا نبحث عنه لذاته[1]، لأنّه سيظهر آنذاك بمظهر الخير الأعظم ؛ وأمّا المجد، فهو يشغل الفكر ويصرفه عن كل شيء آخر، لأننا ننظر إليه في الغالب على أنّه الخير بذاته وعلى أنّه الغاية القصوى التي ترمي إليها كلّ أعمالنا. ثم إنّ الثراء والمجد لا يعقبهما النّدم، كشأن اللذة ؛ بل على العكس، كلّما زاد فوزنا بأحدهما زاد شعورنا بالفرح، وزاد بالتالي دأبنا أكثر فأكثر على مضاعفتهما ؛ لكن لو شاءت بعض الظروف أن تخيب آمالنا، لانتابنا آنذاك حزن شديد. وأخيرا فإنّ المجد يقف هو الآخر حائلا كبيرا أمام هدفنا، لأنّ الفوز به يقتضي من المرء أن يوجّه حياته وفقا لما يراه النّاس، أي أن يتجنّب ما يتجنّبون عموما وأن يسعى إلى ما يسعون.

(2) لمّا رأيت إذن تلك الأمور تقف عائقا أمام مشروع تحقيق حياة جديدة، وأنّ التقابل بينها وبين هذا المشروع له من الشدّة ما يدفعني بالضرورة إلى التخلّي إمّا عنها وإمّا عنه، وجدت نفسي مرغما على البحث عن الاختيار الأفضل ؛ فعلا، لقد بدا لي، كما قلت، أنّني كنت أريد التفريط في خير ثابت من أجل خير غير ثابت. إلاّ أنّ قليلا من الانتباه جعلني أتبيّن أنّني، لو تنازلت عن تلك الأشياء، دأباً على تأسيس حياة جديدة، أكون قد تخلّيت عن خير غير ثابت بطبعه، مثلما يستخلص بوضوح من الملاحظات السابقة، من أجل خير غير ثابت، ليس بطبعه (إذ كنت أبحث عن خير لا يتزعزع)، وإنّما فقط من حيث الفوز به. وبعد نظر طويل، اقتنعت بأنّني، لو فكّرت مليّا في الموضوع، سأتنازل عن شرّ ثابت من أجل خير ثابت. لقد رأيت نفسي حقّا في خطر كبير، مدفوعا إلى البحث بكلّ ما أوتيت من القوّة عن علاج ما، حتى لو كان هذا العلاج مشكوكا فيه، شأني شأن المريض المصاب بداء قاتل، والذي يرى أنّه سيهلك لا محالة لو لم يحصل على الدواء المطلوب، فتراه مرغما على البحث عنه بكل قواه، حتى لو كان غير متحقّق منه، لأنّ كلّ أمله متوقّف عليه. إلاّ أنّ الأشياء التي يلهث وراءها عامّة النّاس لا تبخل علينا فقط بالعلاج المفيد لحفظ كياننا، وإنّما هي

1- كان بوسعي الإسهاب في معالجة هذه النقطة وتدقيقها باعتبار حالات كثيرة على انفصال : كالثراء المرغوب فيه لذاته، أو لذات المجد أو اللذة أو الصحة، أو من أجل تقدّم العلوم والفنون ؛ لكن لمّا كنت سأتناول هذه الاعتبارات في مجال آخر، رأيت أنّه لا داعي هنا لفحصها فحصا دقيقا.

تحول دونه، فتكون في الغالب سببا في هلاك من يملكها[1]، وتكون دائما سببا في هلاك من تملكه.

(3) ولدينا فعلا أمثلة عديدة عن أشخاص عانوا الاضطهاد والموت بسبب ثرواتهم، وأيضا عن أشخاص عرّضوا أنفسهم لشتّى المخاطر سعيًا وراء المال والكسب، فكلّفهم جنونُهم حياتَهم. وليس أقلّ منهم عدد الأشخاص الذين عانوا **الأمرّين** بسبب سعيهم إلى بلوغ المجد أو الاحتفاظ به. وأخيرا **لا يُحصى** عدد أولئك الذين عجّل عشقُهم المفرط للّذة حتفَهم. ويبدو أنّ مصدر هذه الشرور هو أنّ سعادتنا وبؤسنا يتوقّفان على أمر واحد هو: بأيّ شيء تربطنا عاطفة الحبّ؟ فالشيء غير المحبوب لن تنشأ حوله خصومة ؛ فلو هلك هذا الشيء، ما شعرنا بالحزن ؛ ولو أصبح بحوزة غيرنا، ما حسدناه عليه وما شعرنا لا بالخوف ولا بالكراهية، وبإيجاز، ما حصل في أنفسنا أيّ اضطراب. وعلى العكس، تكون جميع هذه الانفعالات من نصيبنا إذا كان تعلّقنا بالأشياء الفانية، كالتي تحدّثنا عنها سابقا. أمّا إذا أحببنا شيئا أزليا لامتناهيا، فحبّنا هذا سيملأ أنفسنا بهجة خالصة من كلّ حزن، فيكون خليقا بأن نرغب فيه ونشتاق إليه بكلّ قوانا. بيْد أنّي لم أكتب عبثا الكلمات التالية : **لو فكّرتُ فقط مليّا في الموضوع**. إذ مهما كان إدراكي لِما تقدَّم إدراكا واضحا، فإنّي لم أستطع بعدُ أن أتخلّى تماما عن الخيرات المادية وعن الملذّات والمجد.

(4) أمر واحد ظلّ واضحا : فبينما كنت منشغلا بهذه الخواطر، إذ بي أتحوّل من التفكير في الأشياء الفانية إلى التفكير الجدّي في سَنّ حياة جديدة ؛ فوجدت في ذلك الراحة والسلوان، وتبيّن لي أن الشرّ ليس من طبيعة رافضة لكلّ علاج. وفي الحقيقة، كانت فترات الراحة هذه في بادئ الأمر نادرة وقصيرة جدّا، إلاّ أنّها أصبحت أكثر تواترا ودواما بقدر ما تحسّنت معرفتي للخير الحق، ولا سيّما بعد ما اتّضح لي أنّه لا مضرّة في الكسب واللّذة والمجد ما لم تكن رغبتي في هذه الأشياء لذاتها وطالما نظرتُ إليها على أنّها وسائل في خدمة غاية أخرى. فإذا كان السعي إليها باعتبارها وسائل، فإنها لن تتخطّى

1- ستكون لنا عودة إلى هذه النقطة وسنعالجها بأكثر عناية.

درجة معيّنة، وبدلا من أن تضرّ، فهي ستساعد كثيرا على بلوغ الهدف المرسوم، مثلما سأبيّن لاحقا.

(5) سأقتصر هنا على إيجاز ما أعنيه بالخير الحق، وما أقصده أيضا بالخير الأعظم، ولكي يستقيم فهم ذلك، تجدر الإشارة إلى أنّ الخير والشرّ يقالان بمعنى نسبيّ جدّا، حتى أنّ الشيء نفسه يقال حسنا أو قبيحا حسب الزاوية التي نعتبره منها ؛ وكذا الشأن بالنسبة إلى الكامل والناقص. وفعلا، لن نقول عن أيّ شيء، منظورا إليه من جهة طبيعته الخاصة، إنّه كامل أو ناقص، سيّما إذا علمنا أنّ كلّ ما يحدث إنّما يحدث وفق نظام أزلي وقوانين طبيعية محدّدة. ولّما كان الإنسان غير قادر على إدراك هذا النظام بفكره، وكان يتخيّل طبيعة بشرية تفوقه قوة بكثير ولا يرى أيّ مانع لاكتساب طبيعة مثلها، فهو قد وجد نفسه مدفوعا إلى البحث عن وسائل تقوده إلى هذا الكمال، فسمّى خيرا حقيقيا كلّ ما ساعده على ذلك، وكان الخير الأعظم في نظره في أن يتمتّع بمثل هذه الطبيعة، صحبة أشخاص آخرين إذا أمكن. فماذا عسى أن تكون هذه الطبيعة؟ سأشرح ذلك في أوانه، وسأبين[1] أنّها تتمثل في معرفة اتحاد الفكر بالطبيعة كلّها. وعلى ذلك فإنّ الغاية التي أرمي إليها هي أن أكتسب هذه الطبيعة وأن أبذل قصارى جهدي كيما يكتسبها معي الكثيرون، لأنّ نصيبا من سعادتي يتمثل في السعي من أجل أن يدرك الآخرون ما أدركه بوضوح، بحيث يتفق فهمهم وتتفق رغباتهم اتفاقا تامّا مع فهمي الخاص ورغباتي الشخصية. ويقتضي بلوغ هذه الغاية[2] معرفة الطبيعة بما يكفي لاكتساب ما نصبو إليه من كمال طبيعتنا ؛ وينبغي، في مرحلة ثانية، أن نكوّن مجتمعا يكون على نحو ما نرغب فيه، بحيث يتسنى لأكبر عدد ممكن من الأشخاص بلوغ الهدف المنشود بأيسر الطرق الممكنة وأسلمها. ولا بدّ أن نعكف بعد ذلك على **فلسفة الأخلاق وعلم التربية**، فضلا عن **علم الطب**، لما للصّحة من دور هامّ في نطاق مشروعنا ؛ ثم لّما كان الفنّ[3] يسهّل العديد من الأعمال التي لولاه

1- سأشرح ذلك بأكثر إسهاب عندما يحين الأوان.

2- لاحظوا أنني لن أُعنى هنا إلا بإحصاء العلوم الضرورية لموضوعنا ولن أنظر في ترابطها.

3- المقصود بالفنّ هنا جملة من القواعد الخاصة بحرفة أو صناعة، أو ما نسمّيه أيضا تقنية (المترجم).

لبقيت شاقّة، ولمّا كان، زيادة على ذلك، يوفّر الكثير من الوقت ويسهم في متعة الحياة، فإنّ **علم الميكانيكا** يبقى جديرا بتقديرنا. إلاّ أنّه لا بدّ قبل كلّ شيء من التفكير في وسيلة لشفاء العقل وتطهيره قدر الإمكان حتى يوفّق في إدراك الأمور على أحسن وجه ودونما خطإ. ويغدو جليّا من الآن، في نظر كلّ واحد، أنني أريد توجيه جميع العلوم نحو غاية واحدة وهدف أوحد[1]، وهو بلوغ ذلك الكمال الإنساني الأعظم الذي تحدثت عنه ؛ وبالتالي ينبغي أن نطرح عرض الحائط كلّ ما لا يفيدنا في العلوم للاقتراب من هدفنا ؛ وباختصار، يجب أن نوجّه كل أعمالنا وأفكارنا في اتجاه هذه الغاية. لكن، في أثناء انشغالنا بها وسهرنا على إبقاء العقل في الطريق السويّ، لا بدّ لنا أن نعيش، ولا بدّ بالتالي أن نضع عددا من قواعد السلوك التي نعتبرها جيدة، وهي :

(6) I- أن يكون كلامنا في مستوى عامّة النّاس وأن نسلك سلوكا يروق لهم ولا يمنعنا من بلوغ هدفنا : فنحن قد نجني الكثير من ذلك، بشرط أن ننزل عند رغباتهم قدر الإمكان ؛ هذا فضلا عن أنّنا سنجد بهذه الطريقة آذانا صاغية للحقيقة.

(7) II- أن نتمتّع بملذات الدّنيا في حدود ما يساعد على حفظ الصحّة.

(8) III- ألاّ نرغب في المال ولا في أيّ خير مادّي آخر إلاّ بقدر ما يفيدنا في حفظ حياتنا وصحّتنا وفي الامتثال لطبائع المجتمع التي لا تناقض هدفنا.

(9) بعد هذه القواعد، أشرع بادئ ذي بدء في القيام بما ينبغي القيام به قبل كلّ شيء، أعني في إصلاح العقل وجعله قادرا على إدراك الأشياء إدراكا يسمح لنا ببلوغ الهدف المنشود. ولأجل ذلك، يتطلب النظام الطبيعي للأشياء أن أستعرض كلّ ضروب الإدراك التي استعملتها إلى حدّ الآن للإثبات أو النفي بأمان، حتى أختار أفضلها وأشرع في الوقت نفسه في معرفة قدراتي ومعرفة طبيعتي التي أرغب في السمّو بها إلى مستوى الكمال.

1- ثمّة في العلوم غاية واحدة ينبغي أن نوجّه نحوها جميع هذه العلوم.

(10) وبعد إمعان النظر، رأيت من الأفضل أن أختصر هذه الضروب في أربعة:

(11) I- يوجد إدراك مكتسب بالسماع أو بواسطة علامة اصطلاحية تواضعية.

(12) II- يوجد إدراك مكتسب بالتجربة المبهمة، أعني بتجربة لا يحدّدها العقل، وهي هكذا تُدعى لأنّها حدثت اتّفاقا فلم تكذّبها أيّ تجربة فبقيت راسخة فينا.

(13) III- يوجد إدراك تُستنبط فيه ماهية الشيء من شيء آخر، لكن ليس بصورة مكافئة ؛ هذا ما يحدث[1] عندما نستنبط من المعلول علّته، أو عندما نخرج بنتيجة انطلاقا من أمر عامّ تلازمه دائما خاصّية ما.

(14) IV- يوجد أخيرا إدراك للشيء بماهيته وحدها، أو من خلال معرفة علّته القريبة.

(15) إليكم أمثلة توضّح ما تقدّم : فأنا أعرف عن طريق السمع فقط يوم ميلادي، ومن والديّ، وأشياء أخرى ما شككت فيها أبدا. وأعرف بالتجربة المبهمة أنني سأموت، وإن كنتُ أؤكّد ذلك فلكوني شاهدت أمثالي يموتون، مع أنّهم لم يعيشوا كلهم نفس الفترة من الزمن ولم تكن نهايتهم بسبب مرض واحد. وأعرف بالتجربة المبهمة أيضا أنّ الزيت وقود للنار وأنّ الماء يطفئها، وأنّ الكلب حيوان نابح والإنسان حيوان ناطق ؛ وعلى نحو ذلك تعلّمت معظم الأشياء التي تستخدم في الحياة العملية. انظروا الآن كيف تُستنتج بعض الأمور من أمور أخرى : فنحن نستنتج بوضوح، عندما ندرك

1- في هذه الحالة نحن لا نعرف شيئا عن العلّة عدا ما نعتبره في المعلول، ويبدو ذلك جليا إذا نظرنا إلى عجزنا عن إثبات هذه العلّة بشيء آخر غير الألفاظ العامة هذه : «يوجد إذن شيء ما» ؛ «توجد إذن قوّة ما»، إلخ، أو هذه الألفاظ السالبة : «ليس الأمر إذن هذا أو ذاك»، إلخ. أمّا في الحالة الثانية، فإنّه يُنسب إلى العلّة، فضلا عن المعلول، شيء مدرَك بوضوح، مثلما سنرى من خلال المثال الذي سنقدّمه ؛ إلاّ أنّنا لا نتجاوز بهذه الصورة مستوى الخصائص ولا ندرك ماهية الشيء الجزئية.

أنّنا نحسّ ببعض الأجسام ولا نحسّ بأيّ جسم آخر، أنّ النّفس[1] متّحدة بالجسم وأنّ اتحادها هذا علّة ذلك الإحساس. إلاّ أنّنا لن نستطيع البتّة أن نفهم بهذه الصورة فيما يتمثل هذا الإحساس أو هذا الاتحاد. وكذا الشأن عندما نتعرف على طبيعة الإبصار وعلى إحدى خصائصه التي تجعلنا نرى الشيء، إذا نظرنا إليه من بعيد، أصغر ممّا يكون لو نظرنا إليه من قريب، فنستنتج من ذلك[2] أنّ الشمس أعظم ممّا تبدو لنا، وأشياء أخرى من هذا القبيل. وأخيرا، فإننا ندرك الشيء بماهيته وحدها عندما نعرف، بناء على معرفتنا لشيء من الأشياء، ما معنى أن نعرف شيئا من الأشياء، أو عندما نعرف، بناء على معرفتنا لماهية النّفس، أنّها متّحدة بالجسم. فهذا النوع من المعرفة هو الذي يجعلنا ندرك أن اثنين مع ثلاثة يساويان خمسة، وأنّ خطّين موازيين لثالث متوازيان فيما بينهما، وما إلى ذلك. ومع هذا فإنّ الأشياء التي تمكّنت من معرفتها إلى حدّ الآن بهذا النوع من المعرفة هي جدّ قليلة.

(16) وحتى يتسنّى فهم كلّ ما تقدّم على أحسن وجه، سأعتمد أخيرا على مثال واحد: فلنفرض ثلاثة أعداد، ولنبحث عن عدد رابع تكون نسبته إلى الثالث كنسبة الثاني إلى الأوّل. يردّد التجّار هنا أنّهم يعلمون كيفية الحصول على هذا العدد الرابع، لأنهم لم ينسوا بعدُ الطريقة التي حفظوها عن معلّميهم دونما برهان. ويستخلص آخرون مبدأ كليّا من خبرتهم لحالات بسيطة ؛ فقد يكون العدد الرابع معلوما مثلما في النسبة 2، 4، 3، 6، إذ تُبيّن التجربة أنّنا إذا قسمنا على العدد الأول حاصل ضرب الثاني في الثالث فإنّ خارج القسمة يكون 6 ؛ فلمّا حصلوا بهذه العملية على العدد نفسه الذي كانوا يعلمون أنّه الرابع المناسب المطلوب، استنتجوا من ذلك أنّ هذه العملية تسمح دائما بالحصول على العدد الرابع المناسب. أمّا الرياضيون فإنّهم يعلمون أيّ الأعداد

1- نرى بوضوح من خلال المثال المذكور أنّنا لا نعني بهذا الاتحاد شيئا آخر غير الإحساس ذاته ؛ فانطلاقا من هذا المعلول نستنتج علّة لا نملك عنها أيّة معلومة.

2- لا يمكن أن نأخذ بهذا الاستنتاج، على الرغم من بداهته، إلاّ مع الحذر الشديد ؛ فلو لم ننتبه إلى ذلك انتباها شديدا، لوقعنا لتوّنا في الخطإ : إذ عندما نتصور الأشياء على هذا النحو من التجريد ولا نتصور ماهيتها الحقيقية، سرعان ما تتدخل المخيلة فيتولّد عنها الاختلاط. ذلك أن النّاس يتصوّرون، بواسطة المخيّلة، الواحد متعددا، ويطلقون على الكيفيات التي يتصورونها مجردة ومعزولة ومبهمة أسماء يستعملونها للإشارة إلى أشياء أخرى مألوفة أكثر ؛ فإذا بهم يتخيلون الأولى على نحو تخيّلهم للثانية التي أطلقوا عليها في البداية تلك الأسماء.

متناسبة فيما بينها، انطلاقا من برهان إقليدس (القضية 19، الباب VII)، وهم يستنتجون ذلك من طبيعة النسبة ومن خاصيتها تلك التي تقول إنّ حاصل ضرب العدد الأول في الرابع يساوي حاصل ضرب العدد الثاني في الثالث ؛ غير أنّهم لا يرون بوضوح تامّ النسبة الموجودة بين الأعداد، وإن كانوا يرونها فليس ذلك بمقتضى قضية إقليدس، وإنّما يرونها بصورة حدسية ودون أن يقوموا بأية عملية. وحتى نختار الآن من بين ضروب الإدراك هذه أفضلها فالمطلوب أن نستعرض بإيجاز الوسائل الضرورية لبلوغ غايتنا، وهي:

(17) I- أن نعرف طبيعتنا التي نرغب في السموّ بها إلى غاية الكمال حقّ المعرفة، وأن تكون معرفتنا لطبيعة الأشياء معرفة وافية.

(18) II- وذلك حتى نستخلص منها على أحسن وجه مواطن الاختلاف والتناسب والتقابل بين الأشياء.

(19) III- فندرك أحسن إدراك فيما تفيد هذه الأشياء وفيما لا تفيد.

(20) IV- فنقارن النتيجة بطبيعة الإنسان وقدرته. وبهذه الصورة ستبرز قمّة الكمال التي بوسع الإنسان أن يبلغها.

(21) وبعد هذه الاعتبارات، لنتبيّن أيّ ضرب من ضروب الإدراك على المرء أن يختار:

(22) فمن الواضح أنّ مجرّد السّمع، فضلا عن أنّه ضرب مشكوك فيه جدّا، لن يسمح لنا بإدراك ماهية أيّ شيء من الأشياء، كما هو بيّن في مثالنا. إلاّ أنّنا لا نستطيع معرفة الوجود الشخصي لشيء من الأشياء ما لم تكن لدينا معرفة بماهيته، كما سنرى ذلك لاحقا ؛ ونستنتج من ذلك أنّه ينبغي إقصاء اليقين الحاصل عن طريق السّمع من العلوم. وفعلا لا أحد يمكنه أن يتأثّر بمجرّد السّمع ودونما نشاط عقليّ مسبق.

(23) أمـا فيما يتعلق بالضرب الثاني[1] من ضروب الإدراك فليس بإمكاننا القول أيضا إنّ أيّا كان يملك فكرة عن النسبة التي يبحث عنها. وفضلا عن أنّ هذه المعرفة مشـكوك فيها كثيرا وليسـت معرفة نهائية، فإننا لن ندرك بالتجربـة المبهمـة أبدا غـير أعراض الأشـياء الطبيعية، ولن يكـون إدراكنا للأعـراض إدراكا واضحا إلاّ إذا حصلت لدينـا قبل ذلك معرفة بالماهيات. وبالتالي فلا بدّ من استبعاد هذا النّوع من المعرفة أيضا.

(24) وعلى خلاف ما سـبق، يجب أن نقـول عن الضرب الثالث من ضروب المعرفة إنّه يقدّم لنا فكرة الشيء، كما أنّه يسـمح بالاسـتنتاج دونما خوف من الوقوع في الخطإ. إلاّ أنّه لا يفيد بذاته في بلوغ الكمال.

(25) الضرب الرابع هو الضرب الوحيد الذي يدرِك تمامَ ماهية الشيء دونما خـوف من الوقوع في الخطـإ، وبالتالي فعلينا باسـتخدامه بوجه خاص. كيف يكون استخدامه حتى يتمّ، على هذا النحو، إدراك الأشياء المجهولة إدراكا واضحا ومباشرا، هذا ما سندأب على شرحه.

(26) والآن، بعـد أن عرفنـا أيّ نـوع مـن المعرفة يلزمنا، يجب أن نشـير إلى **السبيل والمنهج** اللّذين سيقودانا إلى معرفة الأشياء الواجب معرفتها بهذا النوع مـن المعرفة. لذلك لا بـدّ أن نلاحظ، بادئ ذي بـدء، أنّ البحث لن يتواصل هنا إلى ما لا نهاية له، وأنّ الكشـف عن أفضـل طريقة للبحث عن الحقيقة لن يجعلنـا بحاجـة إلى طريقة أخرى نبحـث بها عن طريقة البحـث تلك، ولا إلى طريقـة ثالثة للبحث عـن الطريقة الثانية، وهكـذا دواليك بلا نهاية، وذلك لأنّنـا لـن نصل أبدا بهذا النحـو إلى معرفة الحقيقة ولا حتّـى إلى أية معرفة. ولا يختلـف ذلك عمّا نشـاهده في صناعة الأدوات المادية التـي يصدق عليها نفس الاسـتدلال. فصناعة الحديد تجعلنا بحاجة إلى مطرقة، وللحصول على المطرقة لا بدّ من صنعها، ويستوجب صنعها مطرقة أخرى وأدوات أخرى، ويبقى الحصول عـلى هذه الأدوات رهن أدوات أخرى، وهكـذا دواليك بلا نهاية. وقد يجعل

1- سأتحدّث هنا أكثر قليلا عن التجربة، وسأتناول بالدرس منهج الفلاسفة الخبريين والفلاسفة الجدد.

ذلك بعضهم يجهد نفسه دون جدوى للبرهنة على أنّ الناس لا يقدرون على صناعة الحديد. وفي الحقيقة، لقد استطاع النّاس إنجاز أعمال بسيطة جدّا بواسطة أدوات طبيعية، مع أنّ مجهودهم كان مضنيا ومنقوصا. ثم أنجزوا أعمالا أصعب منها، بأقل عناء وأكثر كمال، وواصلوا على هذا الدرب بدءا بأبسط الأعمال، فصنعوا الأدوات وأنجزوا بها أدوات جديدة وأعمالا أخرى، إلى أن حققوا أعمالا في غاية الصعوبة، وكان ذلك بأقلّ عناء ممكن. وعلى نحو ذلك يصنع العقل بقدرته الفطرية[1] أدوات عقلية يضاعف بها قدراته لغاية تحقيق أعمال[2] عقلية أخرى ؛ ويستخرج من هذه الأخيرة أدوات جديدة تساعده على مواصلة البحث أكثر فأكثر، ويبقى على هذا الدّرب إلى أن يبلغ قمّة الحكمة. فكون العقل ينشط بهذه الصورة، ذاك ما يمكن أن نتبيّنه بكامل السهولة، بشرط أن نفهم فيما يتمثل منهج البحث عن الحقيقة وماهي الأدوات الطبيعية التي يحتاجها العقل لإنشاء أدوات أخرى تساعده على المضيّ قدما إلى الأمام. وحتى أثبت ذلك، سأسلك كما يلي :

(27) تختلف الفكرة الصادقة[3] (إذ نملك حقّا فكرة صادقة) عمّا هي فكرته : فالدائرة شيء، وفكرة الدائرة شيء آخر غيرها. وفعلا، ليست فكرة الدائرة شيئا يملك مركزا ومحيطا كالدائرة نفسها، كما أنّ فكرة الجسم ليست الجسم نفسه. ولمّا كانت الفكرة الصادقة مختلفة عمّا هي فكرته، كانت أيضا شيئا معقولا بذاته ؛ أي أنّه يمكن للفكرة، من حيث ماهيتها الصورية، أن تكون موضوعا لماهية موضوعية أخرى، وأن تكون هذه الماهية الموضوعية بدورها، منظورا إليها في ذاتها، شيئا واقعيا ومعقولا، وهكذا بلا نهاية. فزيْد مثلا موضوع واقعيّ ؛ ولكنّ فكرة زيد الصادقة هي ماهية زيد الموضوعية، كما أنّها في ذاتها شيء واقعيّ مختلف تمام الاختلاف عن زيد نفسه ؛

1- أعني بالقدرة الفطرية ما لم يكن ناتجا فينا بفعل أسباب خارجية ؛ سوف أشرح ذلك لاحقا في فلسفتي. (الأرجح أنّ ما يقصده «سبينوزا» بفلسفته هو الجزء المفقود من رسالته في إصلاح العقل ؛ ولعلّه لم يؤلف هذا الجزء، الذي كان سيعرض فيه مذهبه الميتافيزيقي، حتى لا يقع في تكرار مؤلفه الرئيسي علم الأخلاق، إذ شرع بعدُ في إنجازه. لكن يتّجه الباحثون اليوم إلى اعتبار كلمة فلسفتي تحيل على الرسالة الموجزة بالذات) (المترجم).

2- أكتفي هنا بالإشارة فقط إلى هذه الأعمال، وسوف أشرح في فلسفتي فيما تتمثل.

3- لنلاحظ أنّ غايتنا ليست إثبات ما سبق قوله فقط، وإنما هي أيضا أن نتبيّن أننا توخينا إلى حدّ الآن الطريق السوي، وأن نثبت في ذات الوقت أشياء أخرى كثيرة لا مندوحة عنها.

وبالتالي فلمّا كانت فكرة زيد شيئا واقعيا مالكا لماهيته الشخصية، فهي أيضا شيء معقـول، أي أنّها موضـوع فكرة أخرى، وهذه الفكـرة تملك في ذاتها موضوعيـا كل ما تملكه فكرة زيد صوريا، وتملك فكرةُ فكرةِ زيد هي الأخـرى ماهيةً قد تكون بدورها موضوعا لفكرة أخرى، وهكذا بلا نهاية. وبوسـع كلّ واحد أن يختبر ذلك، إذ يرى أنّه يعلم من هو زيد، وأنّه يعلم أنّه يعلم ذلك، وأنّه يعلم أيضا أنّه يعلم علمه بذلك، إلخ. ويتّضح أنّ فهمنا لماهية زيد لا يقتضي بالضرورة فَهْمَ فكرة زيد ذاتها، ولا فهم فكرةَ فكرةِ زيد. وهذا معناه أنّني لست بحاجة، كي أعرف، أن أعرف أنّني أعرف، ولا أن أعرف أنّني أعرف أنّني أعرف، تماما مثلما أنّني لسـت بحاجـة، كي أفهم ماهية المثلث، أن أفهم ماهية الدائرة[1]. ففي سـياق هـذه الأفكار، العكس هو ما يحدث: فحتّى أعرف أنّني أعرف، لا بدّ أن أعرف أوّلا. وينتج عن ذلك بكلّ بداهة أنّ اليقين لا يعدو أن يكون شـيئا خارج الماهية الموضوعية[2] ذاتهـا ؛ أي أن الطريقة التي ندرك بها الماهية الموضوعية إنّما هي اليقين عينه. وينتج من جديد بكلّ بداهة أنّ التثبّـت من الحقيقة لا يتطلب أية علامة عدا امتلاك الفكرة الصادقة ؛ إذ، كما سبق أن بيّنتُ، لستُ بحاجة، كي أعرف، أن أعرف أنّني أعرف. ويترتب على ذلك بوضوح أنّه لا أحد يسـتطيع أن يعرف طبيعة اليقين الأعظم باستثناء مـن كانت لديه الفكرة التامة أو الماهية الموضوعية لشيء من الأشـياء : فهذا بديهـي، لأنّ اليقين والماهية الموضوعية شيء واحد. ولمّا كانت الحقيقة لا تحتاج إلى أيّة علامـة، وإنما يكفي أن نملك الماهية الموضوعية أو، والأمران سـيّان، أن نملك أفكار الأشـياء حتى نقضي على كلّ شـكّ، فإنّه ينتج عن ذلك أنّ المنهـج الصحيح لا يتمثـل في البحث عن العلامة التـي تعرّفنا بالحقيقة بعد الانتهاء من اكتساب الأفكار، وإنما هذا المنهج هو الطريق إلى الحقيقة ذاتها أو إلى ماهيات الأشـياء الموضوعيـة أو إلى الأفكار (فجميع هذه الألفاظ لها دلالة

1- لاحظوا أنّنا لا نتساءل هنا كيف مُنحنا الماهية الموضوعية* الأولى بالفطرة ؛ فهذا السؤال يندرج ضمن دراسة الطبيعة حيث سيطول شرحه وحيث سنبيّن في نفس الوقت أنه لا وجود خارج الفكرة لا للإثبات ولا للنّفي ولا لأية إرادة.

2- المقصود **بالماهية الموضوعية** (Essence objective)، في المعجمية المدرسـية والديكارتية، هي ماهية الفكرة، أي حقيقـة الفكرة وواقعيتها، في مقابل **الماهيـة الصوريـة** (Essence formelle) وهي الماهية الحقيقية القائمة في الواقع وخارج الفكرة (المترجم).

واحدة)، مبحوثة حسب الترتيب المطلوب[1]. وفي المقابل، لا بدّ للمنهج أن ينظر في عمليّتيْ الاستدلال والفهم ؛ أي أنّ المنهج ليس الاستدلال ذاته الذي نفهم به علل الأشياء، ولا هو فهم هذه العلل، بقدر ما أنّه فهم الفكرة الصادقة بفصلها عن الأفكار الأخرى وبحث طبيعتها، ممّا يسمح بمعرفة قدرتنا على الفهم وبإرغام فكرنا، وفقا لهذا المعيار، على فهم كلّ ما ينبغي فهمه، فنمدّه بقواعد ثابتة تساعده على تجنّب المباحث المضنية التي لا طائل من ورائها. وعلى هذا فإنّ المنهج لا يعدو أن يكون إلاّ المعرفة التأمليّة، أو فكرة الفكرة. وبما أنّه يتعذّر أن توجد فكرة الفكرة قبل أن توجد الفكرة أوّلا، فإنّ المنهج يبقى متعذّرا ما لم توجد هذه الفكرة أوّلا. وبالتالي فإنّ المنهج القويم هو المنهج الذي يبيّن كيف ينبغي أن نوجّه فكرنا وفقا لقاعدة الفكرة الصادقة.

(28) ثم لمّا كانت العلاقة الموجودة بين فكرتين اثنتين هي نفس العلاقة الموجودة بين ماهيتيهما الصوريتين، فإنّه ينتج أنّ المعرفة التأمّلية التي تنطبق على فكرة الكائن الأكمل تفوق المعرفة التأمّلية للأفكار الأخرى، أي أنّ المنهج الأكمل هو المنهج الذي يبيّن كيف ينبغي توجيه الفكر وفق معيار فكرة الكائن الأكمل. انطلاقا من هذا الاعتبار، وبقدر ما يكون الفكر مدركا لأشياء أكثر، نرى كيف يكتسب هذا الفكر أدوات جديدة تسمح له بالمضيّ قدما في عملية الفهم بأكثر سهولة. وكما يمكن استخلاصه ممّا تقدم، لا بدّ بادئ ذي بدء من وجود فكرة صادقة تكون عندنا بمثابة الأداة الفكرية التي يسمح فهمها بفهم الاختلاف بين إدراكٍ كهذا والإدراكات الأخرى ؛ ففي هذا يكمن قسم من المنهج. ولمّا كان من الواضح بذاته أنّه بقدر ما تكون معرفة الفكر لأشياء طبيعية أكثر يكون فهمه لذاته فهما أفضل، فإنه يترتب على ذلك أنّ هذا القسم من المنهج يكون أكثر كمالا بقدر ما تكون معرفة الفكر لأشياء أكثر، وأنّه يصبح على غاية الكمال إذا دأب الفكر على معرفة الكائن الأكمل وتأمّله. وفضلا عن ذلك فإنّه كلّما كانت إحاطة الفكر بأشياء أكثر، كان فهمه لقدراته الشخصية ولنظام الطبيعة فهماً أفضل ؛ ولكن كلّما كان فهمه لقدراته الشخصية فهما أفضل،

1- فيمَ يتمثل هذا البحث داخل النفس، هذا ما ستشرحه فلسفتي.

سهل عليه التوجه والسلوك وفق قواعد معيّنة ؛ وكلّما كان فهمه لنظام الطبيعة فهما أفضل، تيسّر له تجنّب الترهات ؛ فالمنهج كلّه يتمثل في ذلك، كما سبق القول. ثم إنّ ما يحصل للفكرة موضوعيا يحصل أيضا لموضوعها في الواقع. وبالتالي فلو وُجد في الطبيعة شيء لا علاقة له بالأشياء الأخرى وكان لهذا الشيء ماهية موضوعية موافقة تماما لماهيته الصورية[1]، لما كانت لماهيته الموضوعية أيّة علاقة[2] أيضا بالافكار الأخرى، أي لما استطعنا أن نستنبط منها أيّ شيء. وعلى العكس من ذلك فإن الأشياء التي تربط بينها صلات، مثل جميع الاشياء الموجودة في الطبيعة، يمكنها أن تُدرك ويمكن لماهيتها الموضوعية أن تعقد فيما بينها نفس الصلات، أي أنّه يمكن استنباط أفكار أخرى منها، فتعقد هذه الأفكار بدورها صلات مع أفكار أخرى، فتتكاثر بهذه الصورة الأدوات التي تسمح بالمضي قدما إلى الأمام. هذا ما دأبنا على إثباته. ثم، وبناء على آخر أقوالنا -وهو أنّه لا بد للفكرة أن تتناسب تماما مع ماهيتها الصورية- نستنتج بغاية الوضوح أنّه لا بدّ لفكرنا، كي يتمثل مشهد الطبيعة، أن يستخلص جميع أفكاره انطلاقا من الفكرة التي تمثل منشأ الطبيعة وأصلها، بحيث تكون هذه الفكرة نفسها مصدرا للأفكار الأخرى.

(29) وقد يستغرب بعضهم هنا، بعد أن قلنا إنّ المنهج الجيّد هو المنهج الذي يبيّن كيف يكون توجيه الفكر وفقا لمعيار الفكرة الصادقة، من كوننا نثبت ذلك بواسطة الاستدلال: فهذا قد يفيد بأنّ الأمر ليس ثابتا بذاته. وقد نُسأل أيضا عمّا إذا كان استدلالنا هذا استدلالا جيّدا ؛ فإذا كان كذلك، فلا بدّ أن ننطلق من الفكرة المسَّلم بها ؛ لكن لمّا كانت نقطة الانطلاق هذه تحتاج بدورها إلى برهان، فلا بدّ من استدلال ثان نبرهن به على الأول، ولا بدّ من ثالث للبرهنة على الثاني، وهلمّ جرّا. لكن جوابي هو ذا: لو شاءت الأقدار أن يتوغّل شخص ما في تقصّي الطبيعة، وذلك باكتساب أفكار جديدة وفق النظام المطلوب ووفق معيار الفكرة الصادقة، لما شكّ هذا الشخص

1- أي الماهية الحقيقية القائمة في الواقع (المترجم ؛ انظر ملاحظة المترجم أعلاه).

2- أن تكون لشيء ما علاقة بأشياء أخرى، هو أن ينتج عن أشياء أخرى أو أن ينتجها.

أبدا في الحقيقة[1] التي سيتحصل عليها بهذه الصورة، لأنّ الحقيقة، كما أثبتنا، تكشف ذاتها بذاتها، ولترتّبت على ذلك جميع الأمور بتلقاء نفسها. إلاّ أنّ ذلك لا يحصل أبدا، أو قلّ ما يحصل ؛ وعلى هذا وجدت نفسي مرغما على وضع هذه المبادئ، حتى نستطيع الفوز، على ضوء تخطيط مسبق، بما لم يكن لنا الحظّ فيه، وحتّى يغدو من الواضح أنّنا لا نحتاج، لبناء الحقيقة والاستدلال على أحسن وجه، إلى أيّة أداة عدا الحقيقة نفسها والاستدلال الجيّد نفسه: فأنا قد أثبتّ الاستدلال الجيّد وما أزال أثبته بفعل الاستدلال الجيّد نفسه. زد على ذلك أنّ النّاس يتعوّدون بهذه الصورة على التأمّل الباطني. أمّا السبب الذي يجعل دارس الطبيعة لا يوجّه بحثه في الاتجاه المناسب إلاّ في حالات نادرة جدّا، فهو يتمثل أوّلا في الأحكام المسبقة التي سنعرض أسبابها لاحقا في **فلسفتنا**. ثم إنّ توخّي هذا الاتجاه يتطلب الكثير من الدقّة والتمييز، وهذا لا يتحقق إلا بالمثابرة والعناء الشديدين. والسبب الأخير هو الوضع الخاص بشؤون البشر، وهو وضع متغيّر إلى أقصى حدّ، مثلما أثبتنا سابقا. وتوجد أسباب أخرى لن نبحثها هنا.

(30) وإذا سألني بعضهم لماذا لم أقدم أنا بالذات، بادئ ذي بدء، على عرض حقائق الطبيعة وفقا للنظام الملائم، سيّما أنّ الحقيقة تكشف ذاتها بذاتها، فإنّي أجيبه بأن أدعوه إلى عدم إبطال ما قد يعترضه من قضايا مناقضة للآراء الشائعة، وأن يأخذ أوّلا بعين الاعتبار نظام استدلالنا عليها. وإذّاك سيقتنع بأنّنا قد فزنا بالحقيقة ؛ هذا ما دفعني إلى البدء بهذه المقدمات.

(31) وبعد هذا كلّه، فإذا بقي بعض المتشكّكين متردّدا أمام الحقيقة الأولى ذاتها وأمام جميع الحقائق التي تُستنتج منها وفقا للقاعدة، فإمّا أنّه ينطق بخلاف ما يُضمر، وإمّا أن نسلّم لا محالة بوجود أشخاص عميان البصيرة، سواء منذ ولادتهم أو بسبب الأحكام المسبّقة، أي بسبب بعض الأعراض الخارجية. وفعلا فإنّ هؤلاء الأشخاص لا يشعرون حتّى بذواتهم ؛ فإذا أثبتوا أمرا أو شكّوا فيه، وجدتهم لا يعلمون أنّهم بصدد الإثبات أو الشكّ ؛ ثم إنّك تراهم يقولون إنّهم لا يعلمون شيئا، ويصدعون بجهلهم بعدم علمهم هذا ؛ بل إنّهم

1- مثلما لا نشكّ أبدا في الحقيقة التي نملك.

لا يتفوّهون بذلك إطلاقا، لأنّهم يخشون التسليم بأنهم موجودون، والحال أنهم لا يعلمون شيئا ؛ وهكذا فلا مناص لهم في نهاية الأمر من ملازمة الصّمت، خوفا من التسليم بها قد تُشتمّ عليه رائحة الحقيقة. وأخيرا، لا داعي للحديث معهم في العلوم، لأنّ متطلبات الحياة والمجتمع تضطرهم إلى التسليم بوجودهم الشخصي وإلى البحث عمّا يفيدهم والقَسَم بالإثبات والنفي على أمور جدّ كثيرة. وفعلا، إنّك إذا أثبتَّ لهم أمرا، وجدتهم لا يعلمون ما إذا كان برهانك جيّدا أو فاسدا. وإذا نفوا أو سلّموا أو عارضوا، وجدتهم لا يعلمون أنّهم ينفون أو يسلّمون أو يعارضون. ولذلك يجب أن ننظر إليهم على أنّهم آلات صمّاء فاقدة للتفكير تماما.

(32) لنَعُدْ الآن إلى مشروعنا : لقد حدّدنا **أوّلا** الغاية التي نسعى إلى توجيه جميع أفكارنا نحوها ؛ وتعرّفنا **ثانيا** على أفضل إدراك يسمح بتحقيق كمالنا ؛ وتعرّفنا **ثالثا** على أوّل سبيل ينبغي أن يسلكها الفكر حتى يكون منطلقه سليما: فهو يتمثل، بعد التسليم بفكرة صادقة، في اتخاذها معيارا للتوغل في البحث وفق قوانين ثابتة. وحتى يتسنّى تحقيق ذلك على أحسن وجه، فالمطلوب من المنهج: **أوّلا**، أن يميز الفكرة الصادقة عما سواها من الإدراكات، وأن يحفظ الفكر من هذه الأخيرة ؛ **ثانيا**، أن يضبط القواعد التي تسمح، وفقا لهذا المعيار، بإدراك الأمور المجهولة ؛ **ثالثا**، أن يؤسّس نظاما يجنّبنا عناء البحث في الأمور التافهة. وبعد أن تعرّفنا على هذا المنهج رأينا، **رابعا**، أنّه سيكون أكمل المناهج إذا ما حصلت لدينا فكرة الكائن الأكمل. وبالتالي فعلينا، بادئ ذي بدء، أن ندأب على بلوغ معرفة هذا الكائن بأسرع ما يمكن.

(33) لنبدأ إذن بالقسم الأول من المنهج، وهو يتمثل، كما قلنا، في تمييز الفكرة الصادقة عن الإدراكات الأخرى وفصلها عنها، وفي منع الفكر من الخلط بين الأفكار الباطلة والوهمية والمشكوك فيها من جهة، والأفكار الصادقة من جهة أخرى ؛ أقصدُ هنا التوسّع في شرح ذلك، كيما يقف القارئ على معرفة أمر ضروريّ، ولأنّ الكثيرين يشكّون في الأفكار الصادقة نفسها، لكونهم لم ينتبهوا إلى ما يميّز الإدراك الصادق عن كلّ الإدراكات الأخرى، حتّى أنّهم أضحوا شبيهين بأشخاص لا يشكّون، طالما كانوا يقظين،

في أنّهم في حالة يقظة، لكن إذا حلموا وظنّوا أنّهم في حالة يقظة، ثمّ تبيّنوا خطأهم، خامرهم الشكّ آنذاك في حالات اليقظة نفسها. والسبب في ذلك أنّهم لم يميّزوا أبدا بين النّوم واليقظة. لكن أعلنُ منذ الآن أنّني لن أنظر هنا في ماهية كلّ إدراك ولن أفسّر هذه الماهية بعلّتها القريبة، فهذا سأتطرّق إليه في **فلسفتي** ؛ لكن سأعرض فقط ما يتطلبه المنهج، أي أنني سأنظر في موضوع الإدراكات الباطلة والمشكوك فيها والوهمية، وفي سبيل الخلاص منها. وعلى ذلك فإنّ بحثي الأوّل سيدور حول الفكرة الوهمية.

(34) فلمّا كان كلّ إدراك إمّا أنّه إدراكٌ للشيء بصفته موجوداً، وإما أنه إدراك للماهية فحسب، ولمّا كانت معظم الأوهام تتعلّق بالأشياء بصفتها موجودة، فإنّ حديثي سيدور أوّلا حول الحالة هذه، أي الحالة التي يكون فيها الوجود وحده موهوما، ويكون فيها الشيء الموهوم بهذه الصورة مفهوما أو من المفروض أن يكون كذلك. فأنا أتوهّم مثلا أن زيدا، الذي أعرفه، عائد إلى داره، أو آتٍ لزيارتي[1]، وأمور أخرى من نفس القبيل. ثم أسأل : بمَ تتعلّق هذه الفكرة؟ أرى أنها تتعلّق بالممكنات فحسب، لا بالضروريات ولا بالممتنعات. فأنا أسمّي ممتنعا الشيء الذي، لو سلّمنا بوجوده، انطوت طبيعته على تناقض، وممكنا الشيء الذي، سواء سلّمنا بوجوده أو بعدم وجوده، لا ينطوي، بطبيعته ذاتها، على تناقض، إلاّ أنّ وجوب وجوده أو امتناعه يرتبط بأسباب تبقى مجهولة لدينا طالما توهّمنا وجوده. وعليه فلو كان هذا الوجوب أو الامتناع، المرتبط بأسباب خارجية، معلوما لدينا، لما توهّمنا هذا الشيء البتة. وينتج عن ذلك أنّه لو وُجد إله أو كائن عليم، لما توهّم شيئا إطلاقا. ذلك أنّه، فيما يتعلق بنا نحن، لا يمكنني، بعدما علمتُ أنّي موجود[2]، أن أتوهّم أنّي موجود أو غير موجود ؛ ولا يمكنني أيضا أن أتوهّم فيلاً يمرّ عبر ثقب إبرة ؛ ولا أن أتوهّم الإله موجودا

1- انظر أسفله ملاحظاتنا المتعلقة بالفرضيات التي لدينا عنها معرفة واضحة ؛ فالوهم هو أن نقول إنّ بعض الأشياء بالذات موجودة في الأجرام السماوية.

2- ما دام الأمر يتعلق هنا بحقيقة، إذا أحسنّا فهمها، كشفت عن ذاتها بذاتها، فإنّ مثالا واحدا يكفي ويغني عن البرهان. وكذا الشأن بالنسبة إلى القضية المتناقضة، التي يبرز بطلانها حالما نتأملها، مثلما سنتبيّن ذلك بعد حين عندما سنتطرق من جديد إلى الوهم المتعلق بالماهية.

أو غير موجود بعد أن تمّت لي معرفة طبيعته[1] ؛ وكذا الشأن بالنسبة إلى الخيمر[2] إذ تتناقض طبيعته مع وجوده. ويترتب على ذلك ما قلته بوضوح، وهو أنّ الوهم الذي نتحدّث عنه هنا لا علاقة له بالحقائق الأزلية[3]. لكن، قبل أن أواصل، لا بدّ أن أشير إلى أنّ الفرق بين ماهية شيء ما وماهية شيء آخر هو الفرق بالذات بين وجود الأوّل أو كونه بالفعل ووجود الثاني أو كونه بالفعل. فلو أردنا مثلا تصوّر وجود آدم انطلاقا من الوجود عموما، فهذا معناه أننا نريد تصور ماهية آدم بالنظر إلى طبيعة الوجود، وتعريف آدم في نهاية الأمر بأنه كائن موجود. وعلى هذا فكلّما كان تصوّرنا للوجود تصورا عاما، كان تصورنا مختلطا، وسهل أن نتوهّم نسبته إلى كلّ شيء ؛ وعلى العكس من ذلك، فكلما كان تصورنا له تصورا جزئيا، كان إدراكنا له أوضح واستعصى علينا عندما لا ننتبه إلى نظام الطبيعة، أن نتوهّم نسبته إلى شيء آخر ؛ فهذا ما تجدر الإشارة إليه.

(35) لننظر الآن فيما يوصف عادة بأنه وهميّ، رغم أننا ندرك بوضوح أنّ الشيء ليس على نحو ما نتوهّم. فعلى سبيل المثال، لا شيء يمنعني، على الرغم من أنّني أعلم أنّ الأرض مكوّرة، من القول بأنّها نصف مكوّرة، وأنّها شبيهة بنصف برتقالة فوق طبق، أو أن أقول إنّ الشمس تدور حول الأرض، وأمور أخرى من هذا القبيل. فلو أمعنّا النظر في هذه الحالات، لما رأينا فيها ما يناقض أقوالنا السابقة، بشرط أن نلاحظ أوّلا أننا قد نكون أخطأنا في بعض الأحيان وأصبحنا الآن نعي أخطاءنا ؛ وأننا نستطيع أن نتوهّم، أو على الأقل أن نسلّم بأن أناسا آخرين يقومون بنفس الخطإ أو قد يقعون فيه مثلما وقعنا سابقا. قلتُ نستطيع أن نتوهّم ذلك طالما لم نر في الأمر لا استحالة ولا ضرورة. لذلك فعندما أقول لبعضهم ليست الأرض مكوّرة، فكلّ ما في الأمر أنّني أتذكّر الخطأ الذي لعلّي وقعت فيه أو كان بالإمكان أن أقع فيه سابقا، فأتوهّم أو

1- لنلاحظ أنه إذا كان العديد من الناس يصرّحون أنهم يشكّون في وجود الله، فإمّا أنهم لا يملكون سوى إسمه، وإما أنهم يختلقون وهماً يطلقون عليه اسم الله ؛ وهذا لا يناسب طبيعة الله، مثلما سنبين ذلك في أوانه.

2- الخيمر (Chimère) حيوان أسطوري له رأس أسد وجسم شاة وذنب حيّة (المترجم).

3- سأبين قريبا أنه لا علاقة لأي وهم بالحقائق الأزلية. فأنا أعني بالحقيقة الأزلية القضية التي، إذا كانت موجبة، لا يمكنها أبدا أن تصبح سالبة. وهكذا فالحقيقة الأزلية الأولى أن يكون الله موجودا ؛ أما كون آدم يفكر، فهذه ليست حقيقة أزلية. وكون الخيمر غير موجود، فهذه حقيقة أزلية ؛ أما كون آدم لا يفكّر فهذه ليست حقيقة أزلية.

أفترض أنّ الشـخص الذي أتحـدث إليه ما زال مخطئا أو قـد يقع في الخطإ. إنّي أتوهّم ذلك، كما قلت، طالما لم أر في الأمر استحالة ولا ضرورة ؛ لكن، لو رأيت استحالة أو ضرورة، ما أمكنني أن أتوهّم شيئا إطلاقا، وكان ينبغي أن أقول إنّني حاولت ذلك فقط.

(36) بقـي الآن أن ننظـر في الفرضيات التي تُقدّم في أثناء المناقشـات، وهي فرضيات تتعلّق أحيانا بالمُحال نفسه، مثلا عندما نقول : لنفرض أنّ هذه الشمعة المحترقة لا تحترق، أو لنفـرض أنّها تحترق في بعض الفضاءات الخيالية، حيث لا يوجد أيّ جسـم من الأجسـام. فنحن نفترض أحيانا أشياء من هذا القبيل، على الرغم مـن أننا ندرك بوضوح أنّ الفرضية الأخيرة مسـتحيلة. لكن حتى في صـورة ما إذا قمنا بها، فإنّنا لا نتوهّم شـيئا. إذ كلّ ما قمنا به، في المثال الأوّل، هو أنّنا اسـتحضرنا في ذاكرتنا[1] مثال شمعة لا تحترق (أو تصوّرنا نفس الشمعة من غير لهب)، وكلّ ما نتصوّره عن هذه الشـمعة إنّما ندركه أيضا في الشمعة الأخـرى طالما لم نأخذ اللّهب بعين الاعتبار. ولم نقـم في المثال الثاني إلاّ بتجريد أفكارنا من الأجسام المحيطة، بحيث ينصرف الفكر إلى تأمّل الشمعة لا غير، منظورا إليها في ذاتها فحسب، مستنتجا بعد ذلك أنّه لا يوجد في الشمعة ما من شأنه أن يحطّمها ؛ وبالتالي فلو لم توجد أجسام محيطة، لبقيت هذه الشمعة ولبقي هـذا اللّهب أيضـا ثابتين، أو أمور أخرى من هذا القبيـل. فليس هناك إذا أيّ وهم، بل هي فقط[2] مجرّد إقرارات.

(37) لننتقل الآن إلى الأوهام المتعلقة بالماهيات وحدها، أو بالماهيات المقترنة بالوجـود أو الكيـان الفعلي. فأوّل مـا ينبغي أن ننتبه إليه هـو أنّ قدرة الفكر

1- سـنتطرق لاحقا إلى الوهم المتعلق بالماهيات، وسيظهر جليا أنّ الوهم لا يبدع شيئا ولا يقدم للفكر جديدا، وأنّ الذكريات الكامنة في الدّماغ وفي المخيلة هي وحدها التي يقع اسـتذكارها، فينتبه إليها الفكر جميعا، دونما تمييز. فقد يتذكر المرء مثلا كلاما منطوقا وشـجرة، فيخلط فكره بين هذه الذكريات ويسـلم بوجود شجرة تتكلم. وكذا الشأن بالنسبة إلى الوجود، ولاسيما، مثلما قلنا، عندما يقع تصوره على وجه العموم، لأنه في هذه الحالة ينطبق بسهولة على جميع الذكريات التي تعرض للفكر. هذا ما تجدر ملاحظته.

2- وكذا الشـأن أيضا بالنسـبة إلى الفرضيات التي نقدّمها لتفسـير بعض الحركات السماوية أو لاستخلاص نتيجة حول طبيعة السـماء، مع أنّ ما نسـتخلصه قد يكون على خلاف ذلك ستيما وأنه يمكن تفسـير تلك الحركات بتخيّل العديد من الأسباب الأخرى.

على التوهم تكون أعظم بقدر ما يكون فهمه للأشياء أقل وإدراكه الحسّي لها أكثر، وتكون قدرته أقلّ بقدر ما يزداد فهمه للأشياء. فكما لا نستطيع مثلا، مثلما بيّنا أعلاه، وطالما كنّا نفكّر، أن نتوهّم أنّنا نتوهّم أنّنا نفكّر ولا نفكّر، فكذلك لا نستطيع، بعد معرفة طبيعة الأجسام، أن نتوهّم ذبابة لا متناهية، ولا أن نتوهّم، بعد معرفة طبيعة النّفس[1]، نفساً مربّعة، رغم أنّنا نستطيع التلفّظ بكلّ ما نشاء التلفّظ به. لكن، كما قلنا، كلّما ضعفت معرفة الناس للطبيعة، سهل عليهم إنشاء أوهام أكثر، كأن يتوهّموا أشجارا تتكلّم، وأناسا يُمسخون فجأة حجرا أو ينابيع، وأشباحا تظهر في المرايا، واللاّشيء يصبح شيئا، والآلهة تتحوّل إلى دوابّ وبشر، وأمور أخرى كثيرة من هذا القبيل.

(38) قد يظنّ بعضهم أنّ الوهم يتحدّد بالوهم، لا بالفهم، أي أنّني لا أستطيع، إذا توهّمت شيئا وأردت، بضرب من الحرية، التسليم بوجوده الفعلي في الطبيعة، أن أتصوّره بعد ذلك على نحو آخر. فإذا توهّمت مثلا (حتى أتجادل مع من يريد الجدال) طبيعة الجسم وأردت، بمحض حرّيتي، أن يثبت عندي أنّ هذه الطبيعة هي في الواقع على نحو ما توهّمت، فإنّني لن أستطيع بعد ذلك أن أتوّهم ذبابة لا متناهية، وإذا توهّمت ماهية النفس فإنّه لا يمكنني بعد ذلك أن أجعلها مربّعة، وما إلى ذلك. لكن لننظر في الأمر مليّا. أوّلا، إمّا أنّهم يرفضون القول بأنّنا نستطيع فهم أمر من الأمور، وإمّا أنّهم يسلّمون بذلك. فإذا سلّموا بذلك، وجب أن يكون قولهم في الفهم قولهم في الوهم ؛ وإذا رفضوا، فلنتأمّل -نحن الذين نعلم أنّنا نعلم أمرا ما- في قولهم. إنّهم يقولون إنّ النّفس تقدر أن تحسّ وتدرك بطرق شتّى، لكنّها لا تستطيع أن تدرك ذاتها ولا الأشياء الموجودة ؛ فهي لا تدرك إلاّ الأشياء التي لا توجد في ذاتها ولا في أيّ مكان آخر، أي أنّ النّفس يمكنها أن تخلق، بمحض قدرتها، إحساسات أو أفكارا لا تناسبها أشياء ؛ بحيث تكاد النّفس أن تكون في نظرهم نفسا إلهية. ثم إنهم يقولون إنّنا أحرار كي نقهر أنفسنا، أو إنّ النّفس حرّة كي تقهر ذاتها، بل كي تقهر حرّيتها ؛ ذلك أنّها لا تستطيع، بعد أن تتوهّم شيئا وتسلّم به، أن تفكّر فيه أو

1- يحدث للإنسان غالبا أن يستحضر في ذاكرته كلمة نفس وأن ينشئ في ذات الوقت صورة من الصور الجسمية، فإذا تمثل هذين الشيئين معا، تخيل وتوهّم نفسا جسمانية، لأنّه لا يميّز بين الكلمة والشيء ذاته. أطلب هنا من القرّاء ألا يسرعوا في رفض ما أقول، وأرجو ألاّ يفعلوا ذلك، كيما ينظروا فيما يتبع بانتباه شديد.

تتوهّمه بشكل آخر، فضلا عن أنّ توهّمها له يرغمها على تأمّل الأشياء الأخرى تأمّلا لا يتناقض مع الوهم الأوّل. وهكذا فإنّهم ملزمون بالتسليم هنا، تباعا لوهمهم، بالسخافات التي ذكرت والتي لن أشقي نفسي في دحضها بواسطة البراهين. لندعهم إذن وهذيانهم، ولندأب، بعد أن بادلناهم الحديث، على استخلاص بعض الحقائق المفيدة لغايتنا وهي[1]: إذا أكبّ الفكر على تأمّل شيء موهوم وباطل بطبعه، قَصْدَ فحصه وفهمه، وإذا استنبط من ذلك ما يمكن استنباطه حسب الترتيب المناسب، سهُل عليه آنذاك أن يبرز بطلانه ؛ أمّا إذا كان الشيء الموهوم صادقا بطبعه، وإذا أكبّ الفكر على معرفته واستنباط ما يمكن استنباطه حسب الترتيب المناسب، واصل الفكر على هذا الدّرب موفّقا باستمرار، مثلما رأينا، في مثال الوهم الباطل المذكور أعلاه، أنّ العقل يسعى في الحال إلى إثبات ما يتضمّنه من خُلف وما يترتّب عليه من نتائج.

(39) فلا خوف إذن من توهّم شيء من الأشياء، شريطة أن يكون إدراكنا له إدراكا واضحا متميزا : فإذا حدث أن قلنا إنّ بشرا قد مُسخوا دفعة واحدة بهائمَ، فقولنا هذا عامّ جدّا، ولا يوجد في فكرنا أي تصوّر وأيّة فكرة، أعني أيّ ربط بين حامل ومحمول ؛ إذ لو وُجد هذا الربط، لتبيّنّا في نفس الوقت كيف حصل ذلك التحوّل وما هي أسبابه وغاياته. وفضلا عن ذلك فإنّنا لا نركّز انتباهنا على طبيعة الحامل والمحمول. ثم إنّه يكفي ألاّ تكون الفكرة الأولى فكرة وهمية وأن تُستنبط منها جميع الأفكار الأخرى، حتى تزول رغبة التوهّم تدريجيا. فلمّا كانت الفكرة الوهمية لا يمكنها أن تكون واضحة متميّزة، بل هي فكرة مختلطة، ولمّا كان كلّ اختلاط إنّما ينتج عن كون الفكر يدرك الشيء، الذي يكوّن كلاّ واحدا أو يتألف من عناصر عديدة، إدراكا جزئيا ولا يميّز المعلوم من المجهول، فضلا عن كونه يركّز في نفس الوقت على العناصر المتعدّدة التي يتضمّنها كل شيء دونما تمييز بينها، فإنّه يترتّب على ذلك: أوّلا أنّه إذا كانت الفكرة فكرة شيء بسيط للغاية، فإنّه

1- يبدو كأني أستخلص هنا نتيجة من التجربة، وقد يقول بعضهم إنّني لم أثبت شيئا، نظرا إلى كوني لم أقدّم برهانا ؛ فإذا أصررتم على ذلك، ها هو ذا البرهان : لا شيء ممّا يوجد في الطبيعة يناقض قوانينها، وكلّ ما يحدث إنّما يحدث وفقا لقوانين طبيعة محدَّدة، فتنتج عن ذلك، وفق قوانين محدّدة، معلومات محدّدة تربط بينها علاقات ثابتة ؛ وبالتالي فكلّما تصوّرت النّفس شيئا من الأشياء تصوّرا صادقا، كشفت لا محالة عن آثاره الموضوعية. انظر، أسفل هذا، المقطع المتعلّق بالفكرة الباطلة.

لا يمكنها أن تكون إلاّ فكرة واضحة متميّزة ؛ ذلك أنّ هذا الشيء لا يُدْرَكَ في جزء من أجزائه، وإنّما إدراكه يكون كاملا أو لا يكون. وثانيا أنّه لو قسّمنا بفكرنا شيئا يتألّف من أجزاء عديدة إلى أجزائه البسيطة للغاية وركّزنا على كلّ واحد منها على حدة، لزال كلّ اختلاط. وثالثا، أنّ الوهم لا يمكنه أن يكون بسيطا، وإنّما هو ينشأ عن تركيب مختلف الأفكار المختلطة التي تتعلّق بأشياء أو أعمال متنوّعة موجودة في الطبيعة، بل إنّه ينشأ عن كوننا نركّز في وقت واحد على تلك الأفكار المتنوّعة دون التسليم بها[1] ؛ إذ لو كان الوهم بسيطا، لكان واضحا متميزا، ولكان بالتالي صادقا. ولو كان ناتجا عن تركيب أفكار متميّزة، لكان هذا التركيب نفسه واضحا متميزا، وكان بالتالي صادقا. فإذا تمّت لنا معرفة طبيعة الدائرة وطبيعة المربّع مثلا، فإنّنا لن نستطيع بعد ذلك المزج بينهما وتكوين فكرة دائرة مربعة أو نَفْس مربعة وأشياء أخرى من هذا القبيل. ولنحوصل من جديد، حتى نتبيّن أنّه لا خوف من الخلط بين الوهم والأفكار الصادقة. ففيما يتعلّق بالنوع الأول من الوهم الذي تحدثنا عنه، وهو الذي يدرَك فيه الشيء إدراكا واضحا، نلاحظ أنّه، لو كان هذا الشيء، الذي تمّ إدراكه بوضوح، حقيقة أزلية بذاته، وكان وجوده أيضا حقيقة أزلية، لما استطعنا أن نتوهّم أي شيء بشأنه. لكن لو لم يكن وجود الشيء المتصوّر حقيقة أزلية، فإنّه ينبغي فقط أن نُعنى بربط وجود الشيء بماهيته وأن ننتبه في نفس الوقت إلى نظام الطبيعة. وفيما يتعلّق بالنوع الثاني من الوهم، فلقد قلنا إنّه التركيز، من غير تسليم، على أفكار مختلطة كثيرة معاً، وهي أفكار أشياء وأعمال متنوعة موجودة في الطبيعة. ورأينا أيضا أنّ الشيء البسيط للغاية لا يمكنه أن يكون موضوع وهم، وإنّما هو موضوع معرفة ؛ وكذا الشأن بالنسبة إلى الشيء المركّب، شريطة أن نركّز على الأجزاء البسيطة للغاية المؤلّفة له. بل نحن لا نستطيع، انطلاقا من هذه الأجزاء أن نتوهّم أعمالا ليست بالأعمال الصادقة ؛ ذلك أنّنا ملزمون في ذات الوقت بتأمّل حدوث هذه الأعمال كيفًا وغايةً.

1- لا حظوا أنّ الوهم، متى اعتُبر في ذاته، لا يختلف كثيرا عن الحلم ؛ بيْد أنّ الحلم يفتقر إلى تلك الأسباب التي تقدّمها الحواس إلى الإنسان اليقظ، كما أنّ الصور التي تظهر لهذا الإنسان في المنام لا تصدر عن أشياء تشغل حيّزا خارجا عنه. أمّا الخطأ، فهو يتمثل، كما سنتبيّن ذلك لاحقا، في أن يحلم المرء وهو في حالة يقظة. ويسمىّ الخطأ هذرا إذا كان بارزا جدّا.

(40) لننتقل الآن، وقد سلّمنا بما تقدّم، إلى بحث الفكرة الباطلة، استجلاء لحيثياتها ولسبل تجنّب الإدراكات الباطلة. فبعد ما درسناه عن الفكرة الوهمية، لن يشقّ علينا البحث في هذه المسألة أو تلك ؛ إذ لا فرق بينهما، عدا أنّ الفكرة الباطلة تفترض التصديق، أي (كما سبق أن لاحظنا) أنّه عندما تظهر للفكر بعض الصّور، فإنّه لا تظهر أيّة علّة يُستخلص منها -مثلما في حالة التوهّم- أنّ هذه الصّور لا تصدر عن أشياء خارجية ؛ وهكذا فالفكرة الباطلة لا تعدو إلاّ أن تكون حلما في حالة يقظة، أو أضغاث أحلام. لذلك، شأنها شأن الفكرة الوهمية، تُنسب الفكرة الباطلة إلى، أو بالأحرى إنّها تتعلّق إمّا بوجود شيء نعرف ماهيته أو ببعض الماهيات. ويتمّ تصحيح الفكرة الباطلة المتعلقة بالوجود بنفس الطريقة التي يُصحّح بها الوهم ؛ لأنّه إذا كانت طبيعة الشيء المعلوم تقتضي الوجود الضروري، فمن المحال أن نخطئ في شأن وجود هذا الشيء. وعلى العكس من ذلك، إذا لم يكن وجود الشيء حقيقة أزلية مثل ماهيته، وإذا كان وجوب وجوده أو امتناعه تابعا لأسباب خارجية، فعليك بمراجعة كلّ ما قلناه في شأن الوهم، إذ يصحّح الخطأ بنفس الطريقة. وأمّا الخطأ الذي يتعلّق بالماهيات أو كذلك بالأفعال، فهو من نوع الإدراكات المختلطة بالضرورة، بوصفها مركّبة من عديد الإدراكات المختلطة لأشياء موجودة في الطبيعة، مثل ما يحدث عندما يعتقد بعضهم أنّ الآلهة تسكن في الغابات أو تحلّ داخل الأوثان والحيوانات وما إلى ذلك، وأنّه توجد أجسام يكفي المزج بينها حتى ينشأ العقل، وأنّ هناك جثثا تفكّر وتتجوّل وتتحدّث، وأنّ الله قد يخطئ، وما إلى ذلك. أما الأفكار الواضحة المتميزة، فلا يمكنها أن تكون باطلة أبدا، لأن أفكار الأشياء التي نتصوّرها بوضوح وتميّز إمّا أنها أفكار بسيطة للغاية وإمّا أنّها تتركّب من أفكار بسيطة للغاية، أي مستنبطة من أفكار بسيطة جدا. ولن يغيب عن أحد أنّ الفكرة البسيطة جدا لا يمكنها أن تكون باطلة، شريطة أن نعرف ما الحقّ -أو ما العقل- وما الباطل.

(41) ذلك أنّه من المؤكّد، بالنظر إلى ما يقوّم صورة الحقّ، أنّ الفكرة الصادقة لا تتميّز عن الباطلة بميزة خارجية فحسب، وإنّما تتميّز عنها أساسا بميزة باطنية. فلو تصوّر بعضهم مثلا عملاً مُحْكَمًا، وعلى الرغم من أنّ هذا العمل لم يُنجز أبدا، وقد لا يُنجز بالمرّة، إلاّ أنّ التفكير فيه يبقى تفكيرا صادقا،

ويبقى هكذا سواء تحقّق هذا العمل أو لم يتحقّق. أمّا إذا قال بعضهم مثلا إنّ زيدا موجود، دون أن يعلم أنّه موجود، فتفكيره هذا باطل أو، إن شئت، ليس هذا التفكير صادقا، حتى لو كان زيد موجودا حقّا. ولا يُعَدُّ القول "إنّ زيدا موجود" قولا صادقا إلاّ بالنسبة إلى من كان يعلم علم اليقين أنّ زيدا موجود. ويترتّب على ذلك أنّه يوجد في الأفكار شيء يجعل الصادق منها يتميّز عن الباطل ؛ فلا بدّ الآن من تركيز بحثنا حول هذه النقطة حتى نحصل على أحسن معيار للحقيقة (إذ سبق أن قلنا علينا بتحديد أفكارنا وفقا للفكرة الصادقة المسلّم بها، وقلنا إنّ المنهج يتمثّل في المعرفة التأمّلية) ونتعرّف على مميّزات العقل. ولا يجب أن نقول إنّ هذا الفرق ينتج عن كون التفكير الصادق يتمثل في معرفة الأشياء بعللها الأولى (فلا شكّ أن ذلك يميّزه عن التفكير الباطل الذي تحدّثنا عنه آنفا) لأنّنا نسمّي أيضا تفكيرا صادقا التفكير الذي ينطوي موضوعيا على ماهية مبدإ لا علّة له ومعلوم في ذاته وبذاته. فلا بدّ إذن لصورة التفكير الصادق أن تقوم في ذات التفكير الصادق دونما علاقة بأيّ تفكير آخر ؛ فلا علّة لها إذن خارج التفكير نفسه، وإنّما هي تابعة لقوة العقل بالذات وطبيعته. وفعلا، لو افترضنا أن العقل يدرك كائنا جديدا ما وُجد من قبل أبدا، على غرار ما فعل عقل الله، في اعتقاد بعضهم، قبل أن يخلق الأشياء (وليس من شكّ في أنّ الإدراك في هذه الحالة لا يتوقّف على موضوع خارجيّ)، وأنّه يستنتج على حقّ، انطلاقا من هذا الإدراك، إدراكات أخرى، لكانت أفكاره كلّها صادقة لا يحدّدها أيّ موضوع خارجيّ ولا تخضع لغير قوة العقل وطبيعته. وعلى هذا فلا بدّ من البحث عن صورة التفكير الصادق في التفكير ذاته ولا بدّ من استنباطها من طبيعة العقل. لذلك نقود بحثنا بتأمّل فكرة من الأفكار الصادقة نعلم علم اليقين أنّ موضوعها تابع لقوة تفكيرنا وليس ثمّة موضوع مناسب لها في الطبيعة ؛ انطلاقا من مثل هذه الفكرة، مثلما يتبيّن ممّا سبق قوله، يصبح بوسعنا تحقيق بحثنا بأسهل الطرق. فأنا أتوهّم مثلا، كي أكوّن مفهوم الكرة، العلّة التي أشاؤها، كأن أتوهّم نصف دائرة يدور حول محوره، وأنّ الكرة تنشأ من هذا الدوران. فليس من شكّ في أنّ هذه الفكرة صادقة ؛ ورغم علمنا بأنّه لم تنشأ في الطبيعة أيّة كرة بهذا النّحو، إلاّ أنّ هذا الإدراك إدراك صادق، ولا توجد طريقة أسهل من هذه لإنشاء مفهوم الكرة. ونلاحظ، زيادة على ذلك، أنّ هذا الإدراك يثبت دوران نصف

الدائـرة، وأنّ هذا الإثبات يكون إثباتا كاذبـا إذا لم يقترن بمفهوم الكرة أو بمفهوم العلّة المحدّدة لتلك الحركة، أعني، بوجه الإطلاق، إذا كان الإثبات لا يقارنه شيء ؛ ذلك أنّ الفكر سيكتفي، في مثل هذه الحالة، بإثبات حركة نصـف الدائـرة، وهي حركة لا تقـوم في مفهوم نصف الدائرة ولا تنشـأ عن مفهوم العلّـة المحدّدة للحركة. يتمثّل البطلان إذن في حمل شيء على موضوع، مـن غير أن يكون هـذا الشيء قائـما في المفهوم الذي كونّـاه عن الموضوع، كالحركة والسكون في مثال نصف الدائرة. ويترتّب على ذلك أنّ الأفكار البسـيطة لا يمكنها ألاّ تكون صادقة، مثل فكرة نصف الدائرة، والحركة، والكـمّ، ومـا إلى ذلك. فكلّ ما تتضمنّـه هذه الأفكار مـن إثبات إنّما هو مكافئ لمفهومها ولا يتجاوزه. وبالتالي فإنّه يجوز لنا إنشاء ما نرغبه من الأفكار البسيطة دونما خشية. وما بقي لنا إلاّ أن نبحث عن القوّة التي يستطيع بها فكرنا أن يُنشـئ هذه الأفكار وعن مدى امتـداد هذه القوة. فإذا أدركنا ذلك فُزنا بسـهولة بأرقى معرفة يمكن بلوغها ؛ إذ لا شـكّ في أنّ هذه القوة لا تمتد إلى ما لا نهاية له ؛ فعندما نحمل صفة على موضوع من دون أن تكون هذه الصفة قائمة في المفهوم الذي كوّناه، فهذا يشير إلى عيب في إدراكنا، أي أنّنا نملك أفكارا أو خواطر مبتورة ومقطوعة. وفعلا، لقد رأينا أن حركة نصف الدائرة تكون حركة باطلة إذا لم يقارنها شيء في الفكر، وحركة صادقة إذا اقترنت بمفهـوم الكرة أو بمفهوم علّـة محدّدة لمثل هذه الحركة. فإذا كان من طبيعة الكائن المفكّر، مثلما يبـدو لأوّل وهلة، أن يكوّن أفكارا صادقة، أي تامّة، فلا شـكّ في أنّ أفكارنا غير التّامة تنشـأ فينا بوصفنا جزءا من كائن مفكّر تؤلّف أفكاره فكرنا، بعضها بتمامها، وبعضها بصورة جزئية فحسب.

(42) أمّـا الآن فلننظـر في حالة لم تجدر الإشـارة إليها لمّـا تطرّقنا إلى الوهم، وهـي حالة أعظـم خدعة قد تحصل للمرء، عندما تكون الأشـياء الحاضرة في الخيـال حاضرة أيضا في العقل، أي عندمـا تكون متصوَّرة بوضوح وتميّز. ففي هذه الحالة، طالما كان المتميّز لا يتميّز عن المختلط، كان اليقين، أو بالأحرى كانت الفكـرة الصادقة لا تنفصـل عن الأفكار غير المتميزة. وعلى سـبيل المثـال فإنّ بعض الرواقيين قد وصلهم حديث عن النّفس، فتخيّلوا الأمر بصورة مبهمة، ثم تخيّلوا وأدركوا أنّ الأجسام الدقيقة للغاية تُداخل الأجسام الأخرى

بينها لا يداخلها أي جسم. ولمّا كانوا يتخيّلون هذه الأمور كلّها ويضيفون إليها هذه البديهية، كانوا على يقين متعجّل من أنّ هذه الأجسام الدقيقة جدّا إنّما هي الرّوح، وأنّها لا تتجزّأ، وما إلى ذلك. بيْد أنّه علينا أيضا أن نتحرّر من هذا الخطإ، فنسعى إلى فحص جميع إدراكاتنا وفقا لمعيار الفكرة الصادقة المسلَّم بها، محترزين، مثلما قلنا في البداية، من الأفكار الحاصلة عندنا عن طريق السّمع أو التجربة المبهمة. زد على ذلك أنّ هذا النوع من الخطإ إنّما ينشأ عن كونهم يتصوّرون الأمور بطريقة مجرّدة جدّا ؛ إذ من الواضح أنّ ما يتصوّره المرء عن شيء بالذات إنّما يتعذر تطبيقه على موضوع آخر. وينشأ هذا الخطأ أيضا عن كونهم لا يدركون العناصر الأصلية للطبيعة كلّها، فيقوم بحثهم على غير نظام، ويَخلطون بين الطبيعة والمجرّدات (مع أنّ البديهيات المجردة لا تخلو من الصدق)، فتختلط عليهم الأمور ويشوّشون نظام الطبيعة. أمّا نحن، فلو توخّينا أقلّ المناهج تجريدا وانطلقنا مبكّرا من العناصر الأولى، أعني من أصل الطبيعة ونشوئها، فلا خوف علينا من الانخداع بهذا النّحو. وفيما يتعلّق بمعرفة أصل الطبيعة، لا خوف إطلاقا من الخلط بينها وبين المجرّدات ؛ إذ عندما نتصوّر شيئا مجرّدا، كتصوّرنا للكلّيات مثلا، فإنّ إدراك العقل لها يتجاوز دائما وجود الموضوعات الجزئية المناسبة لها في الواقع الطبيعي. ثم لمّا كان الفرق بين العديد من الأشياء الطبيعية فرقا ضئيلا حتى أنّ العقل يكاد لا يدركه، فليس من المستبعد (إذا تمّ تمثّلنا لها بصورة مجرّدة) أن نخلط بين هذه الأشياء. لكن، كما سنتبيّن لاحقا، لا يمكن تصوّر أصل الطبيعة تصوّرا مجرّدا أو كلّيا، ولا تصوّره بالعقل متجاوزا لما هو عليه في الواقع ؛ وليس هناك أيّ تشابه بينه وبين الأشياء الخاضعة للتغيّر، وبالتالي فلا خوف على فكرته من أيّ لبس، لاسيّما إذا كنّا مالكين لمعيار الحقيقة (المشار إليه أعلاه) ؛ وبالتأكيد، فإنّ هذا الكائن أحد[1] ولا متناه، أي أنّه الكائن الكامل الذي لا يوجد خارجه كيان[2].

(43) هذا فيما يخصّ الفكرة الباطلة ؛ بقي أن ننظر في الفكرة الملتبسة، أي أن نبحث في الأمور التي تؤول بنا إلى الشكّ، وفي سبل القضاء عليه. إنّي أتحدّث

1- ليست هذه صفات الله المبرزة لماهيته، كما سأبيّن ذلك في كتاب الفلسفة.

2- لقد سبق أن بيّنا ذلك أعلاه. وفعلا، لو لم يوجد كائن كهذا، لتعذر إنشاؤه أبدا ؛ ولأصبح الفكر قادرا على معرفة أكثر أشياء ممّا تقدمه الطبيعة، وهذا ما سبق إثبات بطلانه.

عن الشــك الذي يســاور الذهن حقّا، لا عن الشــك الذي يحصل في الغالب عندما يقول بعضهم إنّه يشــك، بينما فكره لا يشــك. فتصحيح هذا الشكّ ليس من مهامّ المنهج، وإنّما ذلك يدخل في نطاق دراســة العناد وعلاجه. وعلى هذا فإنّ الشكّ الذي يعتري النفس لا يتأتّى عن موضوع الشكّ ذاته، أي أنّه لو كانت توجد فكرة واحدة في النفس، ســواء كانت هذه الفكرة صادقة أو كاذبة، لما وُجد أي مجال للشكّ أو اليقين، ولما وُجد غير هذا الإحساس أو ذاك. ذلك أنّ هذه الفكرة لا تعدو أن تكون في ذاتها أكثر من إحساس، إذ ينشأ الشكّ من خلال فكرة أخرى ليس لها من الوضوح والتميّز ما يسمح باســتنباط أمرٍ يقينيّ في شأن الشيء المشــكوك فيه، أي أنّ الفكرة التي تحثّنا على الشــك ليست فكرة واضحة متميزة. فالشــخص الذي لم يفكّر مثلا في خداع الحواس – ما إذا كان متأتّيا عن التجربة أو عن مصدر آخر – لن يشكّ أبدا فيما إذا كانت الشمس أعظم أو أصغر ممّا تبدو عليه. لذلك ترى الفلاّحين يستغربون أحيانا عندما يسمعون شخصا يقول إنّ الشمس أعظم من كوكب الأرض بكثــير ؛ إلاّ أنّ[1] الشــكّ يتولّد من التفكــير في خداع الحواس ؛ فإذا شكّ أحدهم ثمّ أصبحت لديه معرفة صادقة بالحواس وبكيفية تمثُّلها للأشياء مــن بُعْد، زال الشــك من جديد. وعلى هذا الاعتبار فإنّــه لا يمكننا أن نضع الأفكار الصادقة موضع الشــك وأن نتــذرع بجواز وجود إلــهٍ مضلّلٍ يخدعنا حتــى في الأمور الأكثر بداهة ؛ لا يمكننا ذلــك، إلاّ إذا لم تكن لدينا بعدُ أيــة فكــرة واضحة متميــزة عــن الله، أي إذا ركّزنا على ما لدينــا من معرفة بأصل جميع الأشــياء، فلم نجد ما يفيد بأنّ الله ليس مخادعا وما يثبت لنا ذلك بنفــس الوضوح الذي نعهده عندما ننظر إلى طبيعــة المثلث فندرك أنّ مجموع زواياه الثلاث يســاوي زاويتين قائمتين. أمّا إذا كانت معرفتنا للإله كمعرفتنا للمثلــث، فإنّه لن يبقى مجال للشــكّ إطلاقا. وكما أنّــه يمكننا تحصيل هذه المعرفة الواضحة للمثلث، على الرغم من أنّنا لسنا على يقين من عدم وجود مخادعٍ عــلّيٍ يضلّلنا فكذلك يمكننا تحصيل مثل هــذه المعرفة بالله، على الرغم منّ أنّنا لســنا على يقين من عدم وجود هذا المخادع العــلّي ؛ فحالما تصبح لدينا هذه المعرفة، فذلك يكفي، كما قلت، كي يزول الشكّ الذي قد يخامرنا بشأن

1- معنى ذلك أن الحس يعلم في أغلب الأحيان أنّه قد انخدع، إلاّ أنّه يعلم ذلك بصورة مبهمة، لأنّه لا يعلم كيف يحصل خداع الحواس.

الأفكار الواضحة المتميّزة. وعلاوة على ذلك فلو نهجنا منهجا قويما وعملنا بادئ ذي بدء على تقصّي ما ينبغي تقصيّه أوّلا، متّبعين دونما انقطاع تسلسل الأشياء، ولو كنّا نعلم كيف نقدّر المشاكل قبل أن نحاول حلّها، لفُزنا بأشدّ الأفكار بداهة، أعني الأفكار الواضحة المتميزة : ذلك أنّ الشّك لا يعدو أن يكون إلاّ تردّد الفكر بين الإثبات والنفي ؛ فلو لم يكن الفكر إزاء شيء مجهول يجعل من معرفته معرفة ناقصة بالضرورة، لاختار الإثبات أو النفي. وعلى هذا فإنّ الشكّ ينشأ دائما من كون دراسة الأشياء تتمّ بغير نظام.

(44) تلك هي المسائل التي تعهّدت بمعالجتها في هذا القسم الأوّل من المنهج. وحتى لا أغفل شيئا ممّا يمكن أن يقود إلى معرفة العقل وقدراته، سأعالج باختصار مسألتيْ الذاكرة والنسيان، معتبرا بالأساس أنّ الذاكرة تقوى بمساعدة العقل وبغير مساعدته أيضا. ففيما يتعلّق بالحالة الأولى، كلّما كان بعض الأشياء معقولا، سهُل حفظه، وعلى العكس، كلّما نقصت معقوليته، سهُل نسيانه. فلو عرضتَ على شخص ما عددا كبيرا من الكلمات لا تربط بينها صلة، لوجد صعوبة أكبر في حفظها ممّا لو قدّمتَ له نفس الكلمات في قالب حكاية. وتقوى الذاكرة أيضا دون مساعدة من العقل، لا سيّما عندما تتأثّر المخيّلة، أو الحسّ المشترك، شديد التأثّر بشيء مادّي فريد من نوعه. قلتُ: بشيء **فريد**، لأنّ الأشياء الفريدة وحدها تترك أثرا في الذاكرة. فإذا طالع أحدهم قصّة غرام واحدة، فإنّه سيتذكّرها جيّدا ما لم يطالع قصصا كثيرة من نفس النّوع، لأنّها تنطبع بمفردها في المخيّلة ؛ أمّا إذا طالع عديد القصص من هذا النّوع، فهو سيتخيّلها جميعها معًا وسيخلط بينها بسهولة. وقلتُ أيضا : بشيء **مادّي**، لأنّ الأجسام وحدها تؤثّر في المخيّلة. وعلى هذا فلمّا كانت المخيلة تقوى بمساعدة العقل ودون مساعدته، فإنّه يترتّب أنّها شيء آخر غير العقل، كما أنّ اعتبارنا للعقل في حدّ ذاته لا يوقفنا على تذكّر ولا على نسيان. فماذا عسى أن تكون الذاكرة إذن؟ إنّها لا تعدو أن تكون إلاّ الإحساس بالانطباعات الحاصلة في الدّماغ، مع فكرة ديمومة[1] معيّنة لهذا الإحساس، وهو ما نراه في حالة التذكّر المبهم ؛ ففي هذه الحالة، تفكّر النفس في هذا

1- إذا كانت الديمومة غير محدّدة، كانت ذكرى الشيء ضعيفة، مثلما يبدو ذلك جليّا لأيٍّ كان. إذ غالبا ما نسأل، حتى نجعل بعض الشهادات أكثر قابلية للتصديق، متى حصلت الحادثة المنقولة وأين. وعلى الرغم

الإحســاس، لكن ليس في شــكل ديمومــة متواصلة ؛ وهكــذا فإنّ فكرة الإحساس ليســت ديمومة الإحساس ذاتها، أيّ أنّها ليســت الذاكرة بالذات. وفيما إذا كانت الأفكار نفســها قابلة للفســاد، فهذا ما سنراه في **الفلسفة**. وإذا بــدا هذا الأمر لبعضهم محالا، فإنه يكفيه في ســياق مشروعنا أن يعتبر أنّه بقدر ما يكون بعض الأشــياء مخصوصا وفرديا، يكون حفظه أسهل، مثلما استنتجنا مــن مثــال قصّة الحبّ المذكور أعــلاه ؛ ثم إنّه بقدر ما يكون بعض الأشــياء معقولا، يكون حفظه أســهل أيضا. وبالتالي فإنّنا لا نســتطيع ألاّ نحفظ الشيء الذي يكون مخصوصا جدّا، بشرط أن يكون هذا الشيء معقولا.

(45) لقــد ميّزنا إذن بــين الفكرة الصادقــة والإدراكات الأخرى، وأثبتنا أنّ الأفــكار الوهمية والأفكار الباطلة وما إليها إنّما تتأصل في الخيال ؛ أعني في تلك الإحساســات العرضية (إذا جاز القول) المتفرّقة التي لا تنشأ عمّا للفكر من قوة بقدر ما تنشأ عن أسباب خارجية، وفقا للحركات المتنوّعة التي تحدث في الجســم، ســواء كان هذا الجســم في حالة نوم أو في حالة يقظة. وإن شئت، فيمكنك أن تقصد بالمخيّلة ما تريد، شريطة أن تميّزها عن العقل وأن تكون النّفــس في حالة التخيّل منفعلةً، إذ أيًّا مــا كان مقصودك، فالمهمّ أن تعلم أنّ المخيّلــة شيء مبهــم، وأنّ النّفس تكون في حالة التخيّــل منفعلة، وأن تعلم في ذات الوقــت كيف يتمّ التحرّر منها بفضل العقــل. فلا عجب إذن إن كنتُ لا أثبت هنا وجود الجســم وأشياء أخرى ضرورية، بينما أتحدّث عن المخيّلة وعن الجســم وبنيته. إذ كما قلتُ فعلا، لا يهمّ ما أقصده بالمخيّلة، بشرط أن أعلم أنّها شيء مبهم.

(46) إلاّ أنّنا بيّنا أنّ الفكرة الصادقة فكرة بســيطة، أو مركّبة من أفكار بســيطة، وأنّها تبيّن كيف يوجد الشيء أو يحدث ولمــاذا ؛ وبيّنا أيضا أنّها تترك في النفــس آثارا موضوعيــة مكافئة لماهية موضوعهــا الصورية ؛ ويعود ذلك إلى مــا قاله القدامى مــن أنّ العلم الصحيح ينهج من العلّة إلى المعلول، غير أنّهم، على مــا أعلم، لم يتصوّروا النّفس أبدا مثلما تصوّرناها نحن هنا فاعلة وفق قوانين

من أنّ للأفكار ديمومتها الخاصة في الفكر -ولمّا كنّا قد تعوّدنا على تحديد الديمومة بقيسنا للحركة، وهي عملية تتحقق بمساعدة الخيال- فإننا لم نشاهد قط ذاكرة تنتمي إلى الفكر المحض.

معيّنة، شبيهة في ذلك بآلة روحية ذاتية الحركة. وهكذا فقد أصبحنا، قدر الإمكان في البداية، نعرف عقلنا ونملك معيارا للفكرة الصادقة، بحيث لم نعد نخشى الخلط بين الأفكار الصادقة والأفكار الباطلة والوهمية. ولن نتعجّب من كوننا ندرك بعض الأشياء التي لا تدخل تحت طائلة المخيلة إطلاقا، ولا من كون المخيّلة تحتوي على أشياء مناقضة للعقل وأشياء موافقة له أيضا ؛ فنحن نعلم أنّ هذه العمليات المنتجة للصّور الخيالية إنّما تحصل وفق قوانين أخرى مغايرة تماما لقوانين العقل، وأنّ النّفس تكون منفعلة في أثناء التخيّل. وانطلاقا من هذا الاعتبار فإنّه يغدو من الواضح كم يبقى أولئك الذين لم يميّزوا بدقّة بين التخيّل والتعقّل عرضة للأخطاء الفادحة، كالاعتقاد مثلا أنّ الامتداد يوجد بالضرورة في حيّز معين، وأنّه محدود، وأنّ أجزاءه متميّزة بعضها عن بعض في الواقع، وأنّه الأساس الأوّل والوحيد للأشياء جميعا، وأنّه يشغل في بعض اللّحظات فضاء أرحب ممّا يشغله في لحظات أخرى، وآراء أخرى كثيرة من هذا القبيل تبقى كلّها مناقضة للعقل تماما، مثلما سنوضّح ذلك في أوانه.

(47) ثم لمّا كانت الكلمات جزءا من المخيّلة، أي لمّا كنّا ننحت العديد من التصوّرات وفق ما للكلمات من تركيب مجمل في الذاكرة بحسب هيئة من هيئات الجسم، فليس من شكّ في أنّ هذه الكلمات قد تكون، شأنها شأن المخيّلة، سببا في أخطاء فادحة كثيرة إن لم نحترس منها احتراسا شديدا. زد على ذلك أنّها من وضع العامّة وفقا لمنظورها الخاص ؛ وإذّاك فهي لا تعدو إلاّ أن تكون علامات للأشياء على نحو ما تكون عليه هذه الأشياء في المخيّلة، لا على نحو ما تكون عليه في العقل ؛ وهو ما يبدو جلياً في كوننا غالبا ما نطلق على الأشياء، التي لا توجد في المخيّلة وإنّما توجد في العقل فحسب، أسماءً سالبة، كقولنا : لا جسمانيّ، لا محدود، وما إلى ذلك، وأيضا في كوننا نعبّر سَلبًا عن العديد من الأشياء بينما هي في الواقع أشياء موجبة، أو العكس بالعكس، كقولنا: غير مخلوق، غير تابع، غير محدود، غير فان، ذلك أنّنا نتخيّل بالتأكيد نقائضها بأكثر سهولة، ممّا جعل نقائضها هذه تَردُ هي الأولى على النّاس الأوّلين وتحتكر الأسماء المثبتة. فنحن نثبت أو ننفي العديد من الأشياء لأنّ طبيعة الكلمات، لا طبيعة الأشياء، هي التي تقبل بذلك ؛ إنّ جهلنا بهذا الأمر قد يجعلنا ننخدع بسهولة فننظر إلى الباطل على أنّه الحقّ.

(48) وعــلاوة على ذلك فإنّنا نتجنّب باعثا آخر من بواعث الخلط التي تمنع العقــل من تأمّل ذاته ؛ فلــو لم نميّز بين المخيّلة والعقل، لذهــب بنا الظنّ إلى أنّ مــا نتخيّله بأكثر سـهولة يكون أكثـر وضوحا في نظرنــا، وأنّنا نعقل كلّ مــا نتخيّله ؛ وإذّاك لقدّمنا الأشـياء التي ينبغي تأخيرهــا، ولقلبنا نظام التدرّج الصحيح، ولما بقي إمكان لأيّ استنتاج مشروع.

(49) وحتّــى أبلغ الآن القســم الثاني من المنهج[1]، أشـير أوّلا إلى الغاية التي رســمناها لأنفسنا من خلال هذا المنهج، ثم إلى سبل تحقيقها. فهذه الغاية هي أن تكــون لدينا أفكار واضحة متميزة، أعني أفكارا تنجم عن الفكر المحض، لا عن حركات الجســم الطارئة. وسنســعى بعد ذلك، حتى نختزل جميع هذه الأفكار في فكرة واحدة، إلى الربط بينها وتنظيمها تنظيما يسمح لفكرنا، قدر الإمكان، بمحاكاة هيئــة الطبيعة بأكملها، ومنظورا إليها أيضا في أجزائها، محاكاة موضوعية.

(50) فيما يتعلق بالنقطة الأولى، مثلما ســبق أن قلنا، تقتضي غايتنا القصوى أن يُتصــوّر الشيء، إمّا من خلال ماهيتــه وحدها وإمّا من خلال علّته القريبة: معنى ذلــك أنّه إذا وُجد الشيء في ذاته أو، كما يقال عموما، كان علّة ذاته، وجب آنــذاك إدراكه من خلال ماهيته وحدها ؛ وعلى العكس، إن لم يوجد الشيء في ذاتــه وتطلّب علّةً كي يوجد، وجــب آنذاك إدراكه بعلّته القريبة. ذلك أنّ معرفــة المعلــول[2] لا تعدو إلاّ أن تكون في الواقع اكتســاب معرفة أكمل بالعلّة. وبالتالي فإنّه لم يُســمح لنا أبدا، طالما تعلّق الأمر بدراسة الأشياء الواقعية، باستنباط أيّ شيء انطلاقا من المجرّدات، ولا بدّ أن نأخذ حذرنا حتى لا نخلط بين ما يكون وجوده في العقل فقط وما يكون وجوده في الواقع. أمّا الاستنتاج الأفضل، فهو ذلك الذي يُســتخلص من الماهية الجزئية الموجبة، أو من تعريف صــادق مشروع. ذلــك أنّه لا يمكن للعقــل، انطلاقا من الأوّليــات الكلّية

1- القاعدة الرئيســة لهذا القسم، مثلما يترتب على القسم الأوّل، هي إحصاء جميع الأفكار التي نعاينها في ذواتنا والتــي تنتمي إلى العقل المحــض، حتّى نميّزها عن الأفكار التي تنشــئها المخيلة. ويُســتخلص الفرق بين هذه الأفكار من خصائص المخيّلة وخصائص العقل على حدّ السواء.

2- نلاحظ بالتالي أنّه كلما اتّسعت معرفتنا للطبيعة، اتّسعت معرفتنا للعلّة الأولى أو الله.

فحسب، أن ينزل إلى الأشياء الجزئية، نظرا إلى أنّ الأوّليات تشمل ما لا نهاية له من الأشياء ولا تدفع العقل إلى اعتبار شيء من الأشياء الجزئية بدلا من شيء آخر. وعلى ذلك يتمثل منهج الإبداع السويّ في صوغ الأفكار انطلاقا من تعريف معيّن، ويمكننا تحقيق ذلك بأوفر حظ وبسهولة أكثر كلّما كان تعريفنا لبعض الأشياء تعريفا أدقّ. وهكذا فإنّ المحور الرئيسي لهذا القسم الثاني من المنهج ينحصر في معرفة شروط التعريف الجيّد والسبيل إليه. سأنظر أوّلا في شروط التعريف.

(51) لا بدّ أن يعبّر التعريف، حتى يقال تعريفا كاملا، عن ماهية الشيء الصميمية، ولا بدّ أن نحتاط من إحلال بعض خواصّ الشيء محلّ ماهيته. أكتفي لتفسير ذلك بمثال واحد، استبعادا لأمثلة أخرى قد تجعل بعضهم يظنّ أنّني أرغب في فضح أخطاء غيري، وهو مثال شيء مجرّد، أيّا ما كان تعريفه، أعني مثال الدائرة : فإذا كان تعريفنا لها بأنّها شكل تتساوى فيه الخطوط المرسومة من المركز إلى المحيط، لن يغيب عن أحد أنّ هذا التعريف لا يعبّر إطلاقا عن ماهية الدائرة، وإنّما يعبّر عن إحدى خصائصها. وعلى الرغم من أنّنا قلنا إنّ ذلك لا يهمّ كثيرا إذا تعلّق الأمر بأشكال هندسية وبكائنات عقلية أخرى، إلاّ أنّ الأمر يصبح بالغ الأهميّة إذا جرى الحديث حول كائنات طبيعية واقعية ؛ إذ لا يمكن فعلا إدراك خصائص الأشياء ما لم يتمّ إدراك ماهيتها ؛ فإن لم نراع الماهيات، فإنّنا سنشوّش، لا محالة، نظام ترابط الأفكار في العقل الذي ينبغي أن يحاكي نظام الطبيعة وسنتيه بعيدا عن هدفنا. وحتى نتخلّص من هذا العيب، لا بدّ من مراعاة القواعد التالية كلّما عرّفنا شيئا من الأشياء:

(52) I- فإذا تعلّق الأمر بشيء مخلوق، لا بدّ للتعريف، كما قلنا آنفا، أن يكون متضمّنا للعلّة القريبة. فحسب هذه القاعدة، يجب مثلا تعريف الدائرة كما يلي : إنّها شكل يرسمه خط يكون أحد طرفيه ثابتا والآخر متحرّكا ؛ إنّ هذا التعريف يتضمّن بوضوح العلّة القريبة.

(53) II- يجب أن يكون تصوّر الشيء، أو تعريفه، بنحو يجعل جميع خصائص هذا الشيء -منظورا إليه في ذاته، لا مقترنا بأشياء أخرى- تُستنبط منه، مثلما

نرى في تعريفنا للدائرة. فنحن نستنتج بوضوح، انطلاقا من هذا التعريف، أنّ جميع الخطوط المرسومة من المحور إلى المحيط خطوط متساوية ؛ أن يكون هذا الشرط ضروريا للتعريف، فهذا بديهيّ بذاته في نظر كلّ من ينتبه إليه، حتى أنّه لا جدوى من التوقّف لإثباته، ولا -انطلاقا من هذا الشرط الثاني- لإثبات أنّ كل تعريف إنّما ينبغي أن يكون تعريفا موجبا. إني أتحدّث عن التعريف العقليّ، ولا أبالي بالتعريف اللّفظيّ الذي قد يعبَّر عنه أحيانا، نظرا إلى الافتقار للكلمات، بصورة سالبة، رغم أنّه يُفهم على وجه الإيجاب.

(54) أمّا تعريف الشيء غير المخلوق، فهذه شروطه :

(55) I- لا بدّ أن يستبعد هذا التعريف كلّ علّة، أعني ألاّ يحتاج الموضوع الذي نعرّفه إلى أيّ شيء يفسّره ما عدا كيانه الخاص.

II- بعد التسليم بتعريف هذا الموضوع، لن يبقى مجال لهذا السؤال : هل هو موجود؟

III- لن يتضمّن التعريف، بالنظر إلى الفكر، أيّ موصوف قابل لأن يحوَّل إلى صفة، أي أنّ التعبير عنه لن يكون بألفاظ مجرّدة.

IV- وأخيرا (رغم أنّ هذه الإشارة ليست ضرورية)، يجب أن تُستنبط من هذا التعريف خصائص الشيء كلّها. فهذا كلّه بديهيّ في نظر من يحسن الانتباه والتركيز.

(56) قلت أيضا إنّ أفضل نتيجة نحصل عليها هي التي نستخلصها من الماهية الجزئية الموجبة : ذلك أنّه بقدر ما تكون الفكرة مخصوصة، تكون متميزة، وبالتالي واضحة. وعلى ذلك ينبغي أن نسعى قبل كلّ شيء إلى معرفة الأشياء الجزئية.

(57) والآن، فيما يتعلّق بالنظام، وحتّى تكون إدراكاتنا منظّمة موحّدة، فالمطلوب أن نبحث بأسرع ما يمكن - إذ العقل يقتضي ذلك - عمّا إذا كان يوجد كائن (وفي نفس الوقت من عساه يكون) يكون علّة لجميع الأشياء، بحيث تكون ماهيته الموضوعية علّة لجميع أفكارنا أيضا، وإذّاك فإنّ فكرنا، كما سبق أن قلت، سيحاكي الطبيعة أكثر محاكاة ممكنة، إذ أنّه سيملك موضوعيا ماهيتها ونظامها ووحدتها. ومن هذا المنطلق نرى أنّه يتحتّم علينا بادئ ذي بدء أن نستنبط أفكارنا دائما من أشياء طبيعية، أعني من أشياء واقعية، وأن نتقدّم، قدر الإمكان، وفقا لسلسلة الأسباب، من كائن واقعيّ إلى كائن واقعيّ آخر، وذلك دونما لجوء إلى الأشياء المجرّدة والكلّية، فلا نستنبط منها شيئا واقعيا، ولا نستنبطها هي الأخرى من شيء واقعيّ، لأنّنا نعطّل في كلتا الحالتين تطوّر العقل الحقيقي. إلاّ أنّه تجدر الإشارة إلى أنّني لا أعني هنا بسلسلة الأسباب والأشياء الواقعية تتالي الأشياء الجزئية الخاضعة للتغيّر، وإنّما أعني فقط سلسلة الأشياء الثابتة الأزلية. فعلا، لا يسمح عجز الإنسان بإدراك سلسلة الأشياء الجزئية الخاضعة للتغيّر، نظرا إلى تعدّدها الذي يفوق كلّ عدد، ونظرا إلى الظروف اللاّمحدودة المحيطة بكل شيء من هذه الأشياء، وهي ظروف قد يكون كلّ واحد منها سببا في وجود الشيء أو عدمه ؛ إذ لا توجد أيّة صلة بين وجود هذه الأشياء وماهيتها، أي أنّ هذا الوجود، كما سبق أن قلنا، ليس حقيقة أزلية. وفي الواقع، ليس من الضروري أن ندرك تسلسل الأشياء الجزئية الخاضعة للتغيّر، لأنّ ماهيتها لا تُستخلص من تسلسلها أو من نظام وجودها الذي لا يكشف إلاّ عن تسميات خارجية وعن مجرّد علاقات أو، في الأكثر، عن مجرّد ظروف، وهي جميعا أمور جدّ بعيدة عن ماهية الأشياء الجوهرية. بل، على العكس من ذلك، يجب أن نبحث عن هذه الماهية من جهة الأشياء الثابتة والأزلية، وأيضا من جهة القوانين المرسومة في هذه الأشياء كما لو كانت مرسومة في مدوّنتها والتي تحدّد حدوث الأشياء الجزئية وتناسقها. وفي الحقيقة، إنّ هذه الأشياء الجزئية المتغيّرة تخضع في صميمها وجوهرها للأشياء الثابتة حتّى أنّها لا يمكنها من دونها أن توجد ولا أن تُتصوّر. وهكذا فعلى الرغم من أنّ هذه الأشياء الثابتة والأزلية أشياء جزئية، فهي ستكون عندنا، نظرا إلى حضورها في كلّ مكان وإلى قدرتها المتوسعة، عبارة عن كليات أو أجناس بالنسبة إلى حدود الأشياء الجزئية، وعبارة عن علل قريبة للأشياء جميعا.

(58) لكن، لمّا كان ذلك كذلك، فإنّ معرفة تلك الأشياء الجزئية تبدو أمرا عسيرا، لأنّ إدراكها جميعا في نفس الوقت أمر يتجاوز بكثير قدرات العقل البشري. بيْد أنّ نظام إدراك بعض الأشياء قبل أشياء أخرى لا يستخلص من تسلسل كينوناتها، ولا من الأشياء الأزلية ؛ إذ تكون الأشياء، في هذه الحالة الأخيرة، متزامنة بطبعها. وبالتالي فإنّه يتحتّم علينا أن نبحث عن وسائل أخرى غير التي نستعملها في إدراك الأشياء الأزلية وقوانينها ؛ إلاّ أنّه لا مجال لهذا البحث هنا، ولا فائدة ترجى منه ما لم نحصل على معرفة كافية بالأشياء الأولية وقوانينها الثابتة وبطبيعة حواسّنا.

(59) سيحين الأوان، قبل الشروع في معرفة الأشياء الجزئية، للنّظر في تلك الوسائل المتعلّقة كلّها بحسن استخدام حواسّنا وبتحقيق تجارب -تخضع لقواعد معينة ونظام ثابت- كافية لتحديد الشيء المبحوث، فنستنتج من ذلك قوانين الأشياء الأزلية التي وُجد الشيء على مقتضاها، وتحصل لدينا معرفة بطبيعته الصميمية، مثلما سأبيّن ذلك في أوانه. وحتّى أعود هنا إلى موضوعي، سأدأب فقط على دراسة ما يبدو لي ضروريا لمعرفة الأشياء الأزلية وتعريفها تعريفا ملائما للشروط المذكورة أعلاه.

(60) يتطلّب ذلك أن نتذكّر ما قلناه سابقا، وهو أنّه إذا تعلّقت همّة العقل بفكرة من الأفكار من أجل فحصها فحصا دقيقا واستنباط ما يصحّ استنباطه منها بنظام محكم، فإنّ العقل، متى كانت الفكرة باطلة، سيكشف بطلانها، وعلى العكس، متى كانت صادقة، سيكون له الحظّ في استنباط حقائق منها باستمرار ؛ فهذا يتطلبه موضوع بحثنا، كما قلت، لأنّه لا يوجد أساس آخر تستند إليه أفكارنا غير هذا الأساس. وعلى ذلك فإذا أردنا البحث في الشيء الذي يتقدّم على الأشياء جميعا، فلا بدّ لنا من مبدإ يوجّه أفكارنا تجاهه. ولمّا كان المنهج هو المعرفة التأملية ذاتها، فهذا المبدأ الموجّه لأفكارنا إنما هو معرفة ما يؤلّف صورة الحقيقة، ومعرفة العقل وخواصّه وقدراته. فإذا فُزنا بهذه المعرفة، نكون قد فزنا بالمبدإ الذي سيكون منطلقا لاستنباط أفكارنا، ونكون قد اهتدينا إلى السبيل الذي سيسمح للعقل، في حدود ما له من قدرة على ذلك، ببلوغ معرفة الأشياء الأزلية.

(61) لكن إذا كان من طبيعة الفكر أن يكوّن أفكارا صادقة، مثلما بيّنا في القسم الأوّل، فإنّه ينبغي أن ننظر الآن فيما نعنيه بقوة العقل وقدراته. ولمّا كان القسم الرئيسي من منهجنا يتمثّل في معرفة قدرات العقل وطبيعته معرفة كاملة، فإنّه يلزمنا حتما (بمقتضى ما قيل في هذا القسم الثاني من المنهج) أن نستنبط هذه المعرفة من تعريف الفكر والعقل بالذات. إلاّ أنّه ليس لدينا بعد أيّة قاعدة تسمح بوضع تعريفات ؛ ولمّا كنّا لا نستطيع وضع قواعد في هذا الشأن دون أن يكون لدينا تعريف للعقل وقدرته، فإنّه يترتّب على ذلك إمّا أنّ تعريف العقل هو تعريف واضح بذاته ضرورةً، وإمّا أنّنا لا ندرك شيئا بوضوح. والحال أنّ هذا التعريف ليس واضحا تماما بذاته. لكن لمّا كان إدراك خواصّ العقل إدراكا واضحا متميّزا إنّما يتوقّف على معرفة طبيعتها، فإنّ تعريف العقل سيتّضح بذاته إذا ما ركّزنا انتباهنا على خواصّه التي ندركها إدراكا واضحا متميّزا. سنقوم إذن بعملية إحصاء لخواصّ العقل وسنفحصها فحصا دقيقا قبل أن نشرع في بحث ما لدينا من أدوات فطرية.

(62) فخواصّ العقل التي لاحظتها وأدركتها إدراكا واضحا هي الآتية:

(63) I- إنّه ينطوي على اليقين، أي أنّه يعلم أنّ الأشياء توجد صوريا على غرار وجودها فيه موضوعيا.

(64) II- إنّه يدرك بعض الأشياء، أي أنّه يكوّن بعض الأفكار، بعضُها إطلاقا، وبعضُها من بعض. فهو مثلا يكوّن فكرة الكمّ بصورة مطلقة وبغضّ النظر عن الأفكار الأخرى ؛ أمّا أفكار الحركة فهو لا يكوّنها إلاّ بالإضافة إلى فكرة الكمّ.

(65) III- تعبّر الأفكار التي يكوّنها بصورة مطلقة عن اللاّتناهي ؛ أمّا الأفكار المحدَّدة، فهو يكوّنها انطلاقا من أفكار أخرى. وهكذا فإذا أدرك فكرة الكمّ من خلال علّتها، فإنّه سيحدّد آنذاك كمّاً ما، كأن يدرك مثلا نشوء جسم عن حركة بعض السطوح، ونشوء سطح عن حركة بعض الخطوط، ونشوء خطّ عن حركة بعض النّقط. فجميع هذه الإدراكات لا

تفيد في استجلاء فكرة الكمّ، وإنما تفيد فقط في تعيين كمّ ما. ونحن على بيّنة من ذلك، باعتبار أنّنا نتصوّر هذه الأشياء كما لو كانت تنشأ عن الحركة، والحال أنّنا لا ندرك الحركة قبل إدراك الكمّ، كما أنّنا نستطيع أن نواصل بلا نهاية الحركة المولّدة للخطّ، وهو ما يتعذّر علينا القيام به لو لم نكن نملك فكرة الكمّ اللاّمتناهي.

(66) IV- إنّه يكوّن الأفكار الموجبة قبل السالبة.

(67) V- إنّه لا يدرك الأشياء في الديمومة بقدر ما يدركها من منظور الأزل ومن منظور العدد اللاّنهائي ؛ أو بالأحرى إنّه لا يعبأ، إذا أدرك الأشياء، لا بالعدد ولا بالديمومة، أمّا إذا تخيّلها فإنّ إدراكه لها يكون في شكل عدد معيّن وديمومة معيّنة وكمّ معيّن.

(68) VI- تبدو الأفكار التي نكوّنها في شكل واضح متميّز مترتّبة عن ضرورة طبيعتنا وحدها، بحيث تبدو تابعة تماما لقدرتنا الخاصة لا غير ؛ أمّا الأفكار المختلطة فهي تكون على العكس من ذلك ؛ إذ أنّها تتكوّن في الغالب رغما عنّا.

(69) VII- يستطيع الفكر أن يعيّن بشتّى الطرق أفكار الأشياء التي ينشئها العقل انطلاقا من أفكار أخرى ؛ فلكي يعيّن مثلا سطحا إهْليلَجيّا، فهو يتخيّل مسمارا دقيقا مشدودا إلى حبل ويدور حول محورين اثنين، أو يتصوّر عددا لا محدودا من النّقط ذات نسبة قارة مع خطّ مستقيم، أو يتصوّر أيضا مخروطا يخترقه سطح مائل، بحيث تكون زاوية الانحناء أكبر من الزاوية التي في قمّة المخروط، أو يتصوّر ذلك بطرق أخرى لا تحصى.

(70) VIII- بقدر كمال الموضوع الذي تعبّر عنه الأفكار، يكون كمال هذه الأفكار ؛ فإعجابنا بالفنّان الذي تصوّر كنيسة صغيرة لا يضاهي إعجابنا بالفنّان الذي تصوّر معبدًا فخمًا.

(71) لـن أنظـر في ضروب التفكير الأخرى، كالحبّ والفرح وما إليهما، لأنّهـا لا تفيد في تقـدّم مشروعنا الحـالي، ولا يمكن تصورها إلاّ بعـد أنّ يتمّ إدراك العقل. فعلا، لو زال الإدراك، زالت ضروب التفكير تلك.

(72) لا تنطوي الأفكار الباطلـة والأفكار الوهمية على شيء إيجابي (كما أسـهبنا في إثباتـه) تقال بموجبه باطلة ووهمية ؛ ونحـن لا نعتبرها كذلك إلا نظرا إلى ما تتّصف به معرفتنا من نقص. وبالتالي فإنّه لا يمكن للأفكار الباطلة والوهميـة، من حيث هي كذلك، أن تلقّننا شـيئا عن ماهية الفكر ؛ فمعرفة ذلـك تُطلب من الخواص الإيجابية التـي أحصينا أعلاه، أي أنّه ينبغي أن نضع الآن شيئا مشتركا تنتج عنه هذه الخواصّ بالضرورة، فإذا وُجد، وُجدت حتما، وإذا زال، زالت جميعا.

(البقية تنقص)

رسالة موجزة

في اللّه وفي الإنسان وسعادته

توطئة

في سنة 1851، اقتنى ‹إد. بوهمر› (Ed. Boehmer)، الأستاذ بجامعة **هال**، من مكتبة السيّد ‹فريدريك مولر› (Frederik Muller) بأمستردام، نسخة باللغة الهولندية عن «حياة سبينوزا»، من تأليف ‹كوليروس› (Colerus). كانت هذه النسخة تحمل إضافات بخط اليد (لعلّها من وضع ‹كوليروس› نفسه، أو قد تكون، حسب البحّاثة ‹فان در لنده› (Van der Linde)، من وضع ‹مونيخوف› (Monnikhoff)، وهو طبيب عاش في أمستردام في القرن الثامن عشر) ،نذكر منها[1] الفقرة الموالية، إذ تخصّ هذا الكتاب الذي نترجم: «يوجد في حوزة بعض أحبّاء الفلسفة بحث مخطوط لـ‹سبينوزا› يتضمّن، رغم أنّه لم يُكتب بالطريقة الرياضية على منوال **الإتيقا**، نفس الأفكار ونفس الموادّ الواردة في هذا المصنّف ؛ فإذا تأمّلنا في أسلوب هذا البحث وترابط أفكاره، أدركنا أنّه ينتمي إلى كتابات ‹سبينوزا› المبكّرة، وأنّ صاحبه جعل منه مخطّطا لمذهبه ونسج عليه لاحقا كتاب **الإتيقا** ؛ ورغم أنّ موادّ هذا الكتاب معروضة، بأكثر إسهاب وبصورة أفضل، على النهج الهندسي، فإنّ هذا النهج ذاته، بوصفه غير مألوف وغير مستخدم في الموضوعات الميتافيزيقية ولا يُتقنه إلاّ قلّة من النّاس، يجعل منه كتابا أكثر غموضا من ذلك البحث الأوّل الذي تمّ ترتيب جزء صغير فقط من **تذييله** ترتيبا رياضيا».

1- عن ‹شارل آبون› Ch. Appuhn (انظر ترجمته الفرنسية لمؤلّفات ‹سبينوزا› الكاملة، دار غارنيي- فلاماريون، باريس 1964، المجلّد الأوّل، توطئة الرسالة الموجزة، ص. 16)، وبدوره عن ‹ف. ماير› W. Meijer (انظر تصديره للطبعة باللّغة الهولندية الحديثة للرسالة الموجزة، أمستردام، 1899، ص.v).

ولقد وجد «إد. بوهمر» أيضا، ضمن نسخة «كوليروس»، فضلا عن ملاحظات حول **الرسالة اللاهوتية السياسية**، فهرسًا باللغة الهولندية **للرسالة الموجزة** المومأ إليها في الفقرة الآنفة الذكر، فعمل على نشره مصحوبا بترجمة لاتينية. وبعد مدّة قصيرة، عثر الكتبيّ «فريدريك مولر» على مخطوط **الرسالة الموجزة** نفسها، قبل أن يتمّ سنة 1861 اكتشاف مخطوط ثان، يختلف قليلا عن الأوّل، لدى الشاعر الهولندي «أ. بوغارس» (A. Bogaers). ويوجد المخطوطان حاليا بالمكتبة الملكية بمدينة **لاهاي**: يُشار إلى المخطوط الثاني الذي كان بحوزة «بوغارس»، وهو الأقدم، بالرمز **أ**، ويُشار إلى مخطوط «مولر»، وهو الأحدث، بالرمز **ب**.

ثمّ ظهرت طبعة أولى للكتاب عام 1862، سهر على إصدارها «فان فلوتن»[1] (Van Vloten) وأضاف فيها إلى النص الهولندي ترجمة لاتينية، وكذلك **رسالة في قوس قزح** وبعض الرسائل التي تمّ العثور عليها في دار الأيتام بأمستردام[2]. ولقد توخّى «فان فلوتن» طبع المخطوط **ب**، مع الاستعانة بالمخطوط **أ**. وسنة 1869، أصدر «شارشميت» (Schaarschmidt) **الرسالة الموجزة** بناء على المخطوط **أ**، وبعد مدّة ليست بالطويلة نشر «سغفارت» (Sigwart) ترجمة ألمانية لذات الرسالة مع تصدير هامّ وتوضيحات عديدة اعتمد فيها على كلا المخطوطين. وقد كانت هذه الترجمة وفيّة للغاية، نظرا لقرابة اللّغتين الألمانية والهولندية، ويجوز اعتبارها أوّل طبعة نقديّة **للرسالة الموجزة**، لأنّ طبعة «فان فلوتن» اقتصرت على إضافة ترجمة لاتينية، وطبعة **شارشميت** اعتمدت على مخطوط لا يخلو من النقائص والعيوب.

وعام 1878، أصدر **بول جانيت** (Paul Janet) ترجمة فرنسية، اعتمد فيها خاصّة على طبعة **سيغفارت**، قبل أن يسهر «ص» و«لاند»[3] (Van Vloten & Land) على نشر أعمال «سبينوزا» الكاملة، متضمّنة المخطوطين **أ** و **ب**. ولا بدّ من الإشارة أيضا إلى طبعة **ف. ماير** (W. Meijer) التي أصدرها باللّغة الهولندية الحديثة[4].

1- Van Vloten, *Ad Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia Supplementum* (Am sterdam, 1862).

2- هي المسمّاة دار أيتام أورنجا، أسّسها **المجمعيّون** (Les Collégiants) في القرن السابع عشر.

3- Van Vloten & Land, *Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt* (La Haye, 1882-1883).

4- W. Meijer, *Spinoza's Werken IV. Korte Verhandeling* (Amsterdam, 1899).

وإنّ ما جرى عليه الاتّفاق بين معظم الناشرين هو أنّه لا أحد من المخطوطين يُمثـل النـص الأصلي لمؤلّف «سـبينوزا» ؛ إذ نقـرأ في عنوان المخطـوط **أ** ما يلي: «رسـالة موجزة، حرّرها أوّلا ب. **س**. باللّغة اللاتينية خصّيصا لتلاميذه، وها هي الآن مترجمة إلى الهولندية خدمة لأحبّاء الحقيقة...». ولئن كان المخطوط **ب** لا يـصرّح بنفس الشيء، فإنّنا لا نجـد فيه ما يفيد العكس. ثمّ إنّه يوجد في كلا المخطوطين من الأخطاء والغموض والارتباك واللغو والحشو ما يجعلنا نستبعد أن يكونا محرّرين بقلم «سـبينوزا» ولا حتّى أن يكونا ترجمة راجعها فيلسـوفنا وتمّت تحت رعايته.

وفيما يتعلّق بفحوى **الرسـالة الموجـزة** فهي تُطلع القارئ على أربعة نصوص: **النصّ الأوّل** هو الرسالة ذاتها، وهي تتألّف من بابين اثنين وتوطئة خاصة بالباب الثانـي ؛ ويتمثّل **النصّ الثاني** في الملحوظات الواردة بأسـفل الصفحات كما في الهوامـش، وهي مفيدة تارة ولا تجـدي نفعا أطوارا ؛ ويتألّف **النـصّ الثالث** من حوارين اثنـين يعقبان الفصل الثاني من الباب الأوّل ويقطعان عرض الأفكار ويكـرّران عموما ما قيـل أو يومئان إلى ما سـيقال ؛ **والنصّ الرابـع** هو تذييلٌ للرسـالة، قسّمه «سبينوزا» إلى قسـمين اثنين، كتب أوّلهما على الطريقة الهندسية التي سـبق أن ألّف بها **مبادئ فلسـفة ديكارت** وسـيؤلّف بهـا كتاب **الإتيقا**، وكتب ثانيهما في شكل فقرات.

ويصعب الشكّ في أصالة **الرسالة الموجزة**، لكثرة الشهادات على أنّه كان يوجـد بحوزة أصدقاء «سـبينوزا» الأوفياء كتاب سـابق عـلى كتاب **الإتيقا**، ويتنـاول نفس موضوعاته. وهذا فضلا عن أنّ التشـابه بين **الرسـالة والإتيقا**، لا يترك مجالا للشكّ في قرابتهما بوصفهما تعبيرين مختلفين لنفس الفكر، غير أنّ أحدهما يفوق الآخر نضجا وعمقا واكتمالا. لكن ما من شكّ أيضا أنّ النصّ الأصلي **للرسـالة** لم يبق بمأمن تامّ من التحريـف، فزيدت بعض الجمل وفُقدت بعض المقاطع، إلخ.

اعتمدنا في ترجمة هذه **الرسـالة** بالأسـاس على الترجمة الفرنسـية التي أعدّها «شارل آبون»، ونشرها بدار **غارنيي فلاماريون**:

- Spinoza, *Oeuvres*, trad. de Charles Appuhn, Paris, Garnier Flammarion, 4 vol., 19641966-.

واستعنّا بالترجمتين التاليتين :

- Spinoza : *Court Traité sur Dieu, l'homme et la béatitude* (traduit pour la première fois en français par Paul Janet, Paris, 1878).

- Spinoza, *Oeuvres complètes*, trad. R. Caillois, M. Francès et R. Misrahi, Paris, Gallimard, 1967.

جلال الدين سعيد

رسالة موجزة

في اللّه وفي الإنسان وسعادته

كتبها «بندكت سبينوزا» أوّلا باللغة اللاتينية إذ خصّصها لتلاميذه الذين كانوا يريدون ممارسة الأخلاق وتعاطي الفلسفة الحق.

وها هي حاليا مترجمة إلى الهولندية لصالح خلاّن الحقيقة والفضيلة، حتى نكمّم أفواه أولئك الذين لا ينفكّون يتفاخرون أمام بسطاء النّاس ويضعون في قبضة يدِهم روثهم وقمامتهم على أنّهما عنبر أشهب ؛ وحتى يكفّوا أخيرا عن تلطيخ ما ليس لهم به بعدُ معرفة، أعني: **الله وذواتنا والتكافل من أجل صحّة النّفس** ؛ وحتى تتمّ معالجة المرضى في عقولهم بنفحة من اللّطف والصبر، على غرار ما كان يفعل سيّدنا ومولانا المسيح.

فهرست الفصول التي يتضمّنها البابان المواليان

يتطرّق الباب الأوّل إلى الله وما ينتمي إليه، ويحتوي على الفصول الآتية :

4. في فعل الله الضروري
5. في العناية الإلهية
6. في القضاء والقدر الإلهيين
7. في الصفات التي لا تنتمي إلى الله
8. في الطبيعة الطابعة
9. في الطبيعة المطبوعة
10. ما الخير والشر

ويتطرّق الباب الثاني إلى الإنسان بوصفه يملك من الكمال ما يجعله قادرا على الاتّحاد بالله:

1. في الرأي والاعتقاد والعلم
2. ما الرأي والاعتقاد والمعرفة الصادقة
3. في الأهواء التي يكون مصدرها الرأي
4. فيما ينشأ عن الاعتقاد، وفيما ينفع الإنسان أو يسيء إليه
5. في الحبّ
6. في الكره
7. في الفرح والحزن
8. في التقدير والاحتقار
9. في الأمل والخشية
10. في تبكيت الضمير والنّدم
11. في السخرية والمزاح
12. في الشرف والخجل والوقاحة
13. في المعروف وعرفان الجميل ونكران الجميل

الباب الأوّل

في اللّه

الفصل الأوّل

في أنّ الله موجود

(1) فيما يتعلّق أوّلا بوجود الله، فقولنا هو أنّ إثباته يكون:

I - **بصورة قبليّة،** كما يلي:

1° - كلّ ما ندرك بوضوح وتميّز أنّه ينتمي إلى طبيعة[1] شيء ما، فإنّه يمكن إثباته بحقٍّ عن هذا الشيء.

والحال أننا ندرك إدراكا واضحا متميّزا انتماء الوجود إلى طبيعة الله. **فإذًا**...

(2) 2° - أو كذلك كما يلي: إنّ ماهية الأشــياء قائمة منذ الأزل وســتظلّ ثابتة لا تتغيّر أبد الدهر.

وإنّ وجود الله ماهية. **فإذًا**...

(3) II- **بصورة بعديّة على النحو التالي:**

1- المقصــود : تلــك الطبيعة المحددة التي بها يكون الشيء ما يكــون، والتي لا يمكنها أن تنفصل عنه بأيّ وجــه مــن الوجوه دون أن يتقوّض تــوّا ؛ فمن طبيعة الجبل مثلا أن يكون لــه واد، أو إنّ ماهية الجبل تتمثل في اقترانه بوادٍ، وهذه حقيقة أزلية ثابتة قائمة في مفهوم الجبل حتّى لو لم يوجد جبل لا في الماضي ولا في الحاضر.

إذا كان للإنسان فكرة عن الله، فلا بدّ أن يوجد الله[1] وجودا صوريا[2].

والحال أنّ للإنسان فكرة عن الله.

فإذًا...

(4) يبرهَن على النقطة الأولى كما يلي:

إذا كانت فكرة الله موجودة، فلا بدّ لعلّة هذه الفكرة أن تكون موجودة صوريّا وأن تنطوي على كلّ ما تملكه الفكرة موضوعيا.

والحال أنّ فكرة الله موجودة.

فإذًا...

(5) الآن ولغاية إثبات القسم الأول من هذا البرهان نضع المبادئ التالية:

°1 إنّ الأشياء التي يمكن معرفتها لا يحصى لها عدد.

°2 إنّ العقل المحدود لا يمكنه فهم اللامحدود.

°3 يتعذّر على العقل المحدود أن يدرك بمفرده أيّ أمر إلاّ إذا حُدِّد من الخارج. وكما يتعذّر عليه معرفة كلّ الأشياء معا فهو يتعذّر عليه أيضا معرفة هذا الشيء بدلا من ذاك، أو المبادرة بمعرفة ذاك بدلا من هذا. فلمّا كان لا يمكنه لا هذا ولا ذاك فهو لا يمكنه إطلاقا {معرفة} أيّ شيء.

1- من التعريف الذي سيتمّ تقديمه في الفصل الثاني والذي يفيد أنّ الله يملك صفات لا نهائية، يمكن أن نستخلص البرهان التالي: كلّ ما نرى بوضوح وتميّز أنّه ينتمي إلى طبيعة الشيء، فإنّه يمكن إثباته حقّا عن هذا الشيء.

والحال أنّ صفة الكيان تنتمي إلى طبيعة الكائن الذي يملك صفات لا نهائية.

فإذًا...

ومن غير الصحيح أن يقال: قد يصدق ذلك عن الفكرة، لا عن الشيء ذاته، لأنّ فكرة الشيء وفكرة الصفة التي تنتمي إلى هذا الشيء لا توجدان وجودا ماديا، بحيث أنّ ما يتمّ إثباته عن الفكرة لا ينتمي لا إلى الشيء ذاته ولا إلى الصفة المنسوبة إليه. فهناك إذًا فرق عظيم بين الفكرة وموضوعها. وبالتالي فإنّ ما نثبته عن الشيء لا نثبته عن الفكرة، والعكس بالعكس.

2- المقصود بالوجود الصوري هو الوجود الحقيقي والواقعي. وإنّ «سبينوزا» لا يبتعد هنا عن المعجمية المدرسية والديكارتية، حيث نجد أنّ المقصود بالماهية الموضوعية (Essence objective) هي ماهية الفكرة، أي حقيقة الفكرة وواقعيتها، في مقابل الماهية الصورية (Essence formelle) وهي الماهية الحقيقية القائمة في الواقع وخارج الفكرة (المترجم).

(6) يكون إثبات القسم الأوّل (أو المقدمة الكبرى) كما يلي:

لو كانت قدرة المرء على التصوّر هي العلّة الوحيدة لفكرته، لتعذّر عليه تصوّر أيّ شيء أبدا.

والحال أنّه يستطيع تصوّر شيء ما.

فإذًا...

(7) والآن فبما أنّ الأشياء الممكن معرفتها لا يحصى لها عدد (حسب المبدأ الأوّل)، فضلا عن أنّه يتعذّر على العقل المحدود تصوّر أيّ شيء (حسب المبدأ الثاني) كما أنّه لا يملك أيّة قدرة على معرفة هذا بدلا من ذاك أو ذاك بدلا من هذا (حسب المبدأ الثالث)، فإنّه يستحيل على هذا العقل، دون تحديد من علّة خارجية، أن يدرك أيّ شيء[1].

1- ثم إنّه من غير الصحيح أن تكون هذه الفكرة موهومة، إذ من المحال أن تكون لدينا لو كانت غير موجودة، وهذا بيّنٌ من خلال ما تقدّم قوله، ونضيف إليه ما يلي:
لا شكّ أنّه يمكننا، انطلاقا من فكرة حصلت لدينا عن شيء ما ثم عمّمناها وجرّدناها، أن نؤلّف في ذهننا أفكارا كثيرة عن أشياء جزئية وأن نضيف إليها صفات جرّدناها من أشياء أخرى. إلاّ أنّ ذلك يبقى متعذّرا إن لم تكن لدينا معرفة بالشيء الذي استُخلصت منه هذه الأفكار المجردة أوّلا. ومع ذلك لنفرض أنّ هذه الفكرة (فكرة الإله) هي مجرد وهم، إذّاك فإنّ كلّ الأفكار الأخرى التي لدينا هي وهمية أيضا. فإذا كانت كذلك، فكيف لها أن تكون مختلفة ومتباينة جدّا؟ فسيكون بعضها غريبا تماما عن الواقع، كالوحوش التي نتصوّرها مركّبة من طبيعتين اثنتين، مثلا من طير وفرس، وأشياء مماثلة أخرى لا مكان لها في الطبيعة التي تخضع لتنظيم آخر. وتكون أفكار أخرى ممكنة، دون أن تكون موجودة بالضرورة ؛ فسواء وجدت أو لم توجد، فإنّ ماهيتها تبقى دائما ضرورية ؛ مثلا: فكرة المثلث، أو فكرة الحبّ قائمة في النّفس دون الجسد، إلخ ؛ فحتّى لو كنت أنا صانعها، فلا بدّ أن أقرّ بأنّها ما تكون عليه بالذات، ويجب أن تكون ما هي عليه بالذات حتى لو لم أفكّر فيها ولم يفكّر فيها أحد أبدا. ولذا فهي ليست من صنعي أنا، ويجب أن يكون لها صانع غيري يتوقّف وجودها عليه.
فضلا عن هذه الأفكار، هناك فكرة ثالثة فريدة من نوعها، حامله للكيان الضروري، لا للكيان الممكن كالسابقة. فالسابقة ليس لها وجود ضروري، مع أنّ ماهيتها ضرورية ؛ أمّا هذه، فماهيتها ووجودها ضروريان معا. نرى إذًا أنّ حقيقة الشيء وماهيته ووجوده، أمور لا تتوقف علينا، ذلك لأنّها، مثلما أثبتنا عن النوع الثاني من الأفكار، تكون ما تكون عليه بقطع النظر عن وجودنا، سواء فيما يتعلق بماهيتها أو بماهيتها ووجودها معا. وأكثر من ذلك يصدق هذا الأمر على الفكرة من النوع الثالث: فهي ليست مستقلّة عنّي فقط، بل إنّها هي وحدها (أي الله وحده) صانع ما أثبته عنها ؛ بحيث لو لم يكن الله موجودا، لما استطعت إطلاقا أن أثبت عنه أيّ أمر مثلما أفعل مع الأشياء الأخرى رغم أنّها غير موجودة. وفي رأيي أيضا أنّه صانع الأشياء الأخرى جميعا.
ويترتب بوضوح عما تقدّم أنّ فكرة صفات لانهائية قائمة في الكائن الكامل ليست مجرد وهم، ومع ذلك سنضيف ما يتلو :
بعدما تأمّلنا في الطبيعة، لم نجد إلى حدّ هنا غير صفتين اثنتين تنتميان لذلك الكائن المطلق الكمال ؛ وهاتان الصفتان لا تشفيان غليلنا: فنحن لا نعتقد أنّهما الصفتان الوحيدتان لذلك الكائن الكامل بقدر ما ندرك في أنفسنا ما يدلّ على وجود عدد لا محدود من صفات الكمال التي ينبغي أن تنتمي إليه قبل أن يقال كاملا.

(8) يترتب على ما تقدّم برهان النقطة الثانية، ومفاده أنّ **علّة الفكرة التي يملكها الإنسان ليست هي قدرته على التصوّر، بل هي علّة خارجية تحمله على تصوّر شيء ما بدلا من الآخر**، وتتمثل هذه العلّة فقط في كون الأشياء توجد صوريّا وتكون أقرب إليه من أشياء أخرى تقوم ماهيتها الموضوعية في عقله. وبالتالي فإذا كان للإنسان فكرة الله، فمن البديهي أنّ الله موجود لا محالة صوريّا وأنّ الإنسان لا يملك هذه الفكرة بغاية الكمال لأنّه لا شيء يمكن أن يوجد بأكثر امتياز وواقعية خارج الله وفوق الله.

(9) وكون الإنسان يملك فكرة الله، فهذا ما يترتب بوضوح عن كونه يدرك صفاته[1]، وهي صفات يتعذّر عليه أن ينتجها من لدنه باعتباره كائنا ناقصا. وكونه يدرك هذه الصفات، فهذا يبدو واضحا من خلال معرفته أنّ اللاّمتناهي لا يمكنه أن يتألّف من أجزاء متناهية متميّزة بعضها عن بعض، وأنّه يوجد لامتناه واحد ولا إمكان لوجود لامتناهيين اثنين، وأنّ اللامتناهي كامل وثابت لا يتغيّر. ويعلم الإنسان أيضا أنّه لا شيء يسعى إلى تقويض كيانه الشخصي، وأنّ الكائن اللامتناهي لا يمكنه أن يتحوّل[2] إلى الأفضل، لأنّه هو الأفضل ولن ينجح إلاّ في الحطّ من كماله ؛ كما يعلم أنّ كائنا كهذا لا يمكنه أن يخضع لقدرة خارجية، لأنّه القادر القدير، إلخ.

(10) ونتبيّن من كلّ ذلك أنّه يمكن إثبات وجود الله ببرهان قبليّ وبرهان بعديّ، بل لعلّ البرهان القبليّ هو الأجدى، لأنّ الأشياء التي نثبتها بصورة بعديّة إنّما يكون إثباتها بعلّتها الخارجية، وفي هذا عيب واضح، لأنّها لا تتجلّى بذاتها

فمن أين تأتي فكرة الكمال هذه؟ لا يمكن أن يكون مصدرها الصفتان الإثنتان، لأنّ الإثنين هما إثنان، وليسا ما لا نهاية له. لست أنا هذا المصدر، وإلاّ كنت قادرا على منح ما لا أملك. فالمصدر إذا هو الصفات اللامتناهية التي تخبرنا بوجودها، دون أن تخبرنا بطبيعة وجودها ؛ فما أوتينا من العلم إلاّ بصفتين اثنتين لا غير.

1- **صفاته** : الأفضل أن نقول : «عن كونه يدرك ما هو من خواص الله» ؛ ذلك لأنّ اللاّ تناهي واللا تغيّر والكمال ليست من صفات الله. وفي الحقيقة فإنّ الإله من دونها لا يكون إلها ؛ لكنّها مع ذلك ليست ما يجعله إلها، لأنّها لا تعرّف بأيّ كيان جوهري بقدر ما أنّها مجرّد نعوت يتطلّب إدراكها وجود حامل يحملها.

2- لا بدّ أن تكون علّة هذا التحوّل إمّا خارجة عنه أو كامنة فيه. لا يمكنها أن تكون علّة خارجية، لأنّه لا يمكن لأيّ جوهر قائم بذاته مثله أن يخضع لأيّ أمر خارجي ولا أن يرغم على التحوّل. ولا يمكنها أن تكون كامنة فيه لأنّه لا شيء، ولا سيّما هذا الشيء بالذات، يسعى إلى فساد كيانه ؛ فكلّ فساد إنّما يطرأ من الخارج.

وإنّما بأسباب خارجية. بيد أنّ الله يتجلّى بذاته، إذ هو العلّة الأولى للأشياء جميعا، زيادة عن أنّه علّة ذاته. فليس من معنى إذًا لقول طوماس الإكويني بأنّ الله لا يمكن إثباته بصورة **قبليّة** باعتبار أنّه لا علّة له.

الفصل الثاني
ما هو اللّه؟

(1) بعدما أثبتنا أنّ الله موجود، بقي أن ننظر فيما عسى أن يكون نوع وجوده. إنّه، كما قلنا، كائن يوصف بكلّ الصفات[1]، أي بصفات لا متناهية تكون كلّ واحدة على غاية الكمال في جنسها.

(2) وحتى نعبّر عن رأينا بوضوح، يجب أن نقدّم أوّلا القضايا الأربعة الآتية:

°1 - لا يوجد أيّ جوهر محدود، بل ينبغي أن يكون كلّ جوهر على غاية الكمال في جنسه، بمعنى أنّه لا يمكن أن يوجد في عقل الله اللاّ محدود جوهر يفوق كمالا الجوهر الموجود في الطبيعة[2].

1- لأنـه لّما كان العدم ليس له صفات، فإنّ الكلّ له جميع الصفات. وكما أنّ العدم ليس له صفات لأنّه لا شيء، فإنّ الشيء تكون له صفات لأنه شيء. وبالتالي فكلّما زادت شيئيته زادت صفاته. ولّما كان الله شيئا في غاية الكمال واللاّ تناهي والشمولية، فهو يملك أيضا صفات كاملة ولا متناهية وشاملة.

2- لو أثبتنا أنّه لا يمكن أن يوجد أيّ جوهر محدود، لاستطعنا أن ننسب كلّ جوهر إلى الكيان الإلهي. وإنّا نثبت ذلك كما يلي : °1 فإمّا أن يكون الجوهر قد وضع حدّا لنفسه بنفسه، وإمّا أنه قد حدّه جوهر آخر. لا يمكن أن يكون قد وضع حدّا لنفسه بنفسه، لأنّه، بوصفه لا محدودا، سيضطرّ إلى تغيير كامل طبيعته. ولا يمكن أن يحدّه جوهر آخر غيره، لأنّه لا بدّ لهذا الأخير إمّا أن يكون محدودا أو لا محدودا. لا يمكن أن يكون محدودا ؛ إذًا فهو لا محدود ؛ إذًا فهو الله. وبالتالي فالله هو الذي قد يكون وضع حدّا للجوهر، بما كان فيه من نقص في القدرة أو بما كان فيه من نقص في الإرادة ؛ الفرضية الأولى لا تليق بالقدرة الكلّية، والثانية لا تليق بالخيرية. **فكونه لا يمكن أن يوجد جوهر محدود**، فهذا يتلو بوضوح عن كون مثل هذا الجوهر لا بدّ له من استخلاص شيء ما من العدم، وهذا محال. فمن أين سيحصل على ما يميّزه عن الإله؟ لن يحصل عليه من الله ذاته، إذ ليس للإله أيّ عيب أو حدّ، إلخ. فمن أين يا ترى، إن ليس من العدم؟ إذًا فلا وجود إلاّ للجوهر اللاّ محدود. وبالتالي لا يمكن أن يوجد **جوهران لا محدودان متساويان** ؛ لأنّه لو وُجدا، لكانا يحدّان أحدهما

°2 - لا يوجد جوهران متساويان.

°3 - لا يمكن لجوهر أن يُنتج جوهرا آخر.

°4 - لا يوجد في عقل الله اللاّ محدود أيّ جوهر إلاّ وكان قائما صوريا في الطبيعة.

(3) فيما يتعلّق بالقضية الأولى، إذ تقول بعدم وجود أيّ جوهر محدود، فلو رام أحدهم إثبات العكس فإنّا نسأله ما إذا كان هذا الجوهر محدودا بذاته، أعني ما إذا كان وضع حدّا لذاته ولم يشأ أن يكون لا محدودا، أم أنّه هكذا محدود بعلّته التي لم تستطع أو لم تشأ أن تمنحه الأكثر.

(4) الفرضية الأولى باطلة، إذ من المحال أن يسعى الجوهر إلى وضع حدٍّ لذاته، سيّما وأنّه يوجد بذاته. أقول إذًا إنّه محدود بعلّته، وهذه العلّة هي الله ضرورة.

(5) أمّا إذا كان محدودا بعلّته، فإمّا لأنّ هذه العلّة لم تقدر على منحه الزيادة وإمّا لأنّها لم تشأ. فكونه {أي الله} لم يقدر أن يمنح الأكثر فهذا يتنافى مع قدرته العظيمة[1]؛ وكونه لم يشأ ذلك رغم قدرته، فهذا يعبّر عن سوء نيّة لا تليق به إطلاقا، لأنّه منتهى الكمال والخير.

الآخر. وينتج أيضا أنّ أحدهما لا يمكنه أن يُنتج الآخر ؛ لأنّ العلّة التي ستنتج الجوهر ينبغي أن يكون لها نفس الصفة التي للجوهر الذي يتمّ إنتاجه كما ينبغي أن يكون لها نفس الكمال، أو أكثر أو أقلّ. الفرضية الأولى غير ممكنة، وإلاّ سيوجد جوهران متساويان ؛ والثانية غير ممكنة أيضا وإلاّ سيكون أحدهما محدودا ؛ والثالثة غير جائزة لأنّ لا شيء يصدر عن العدم.

برهان آخر: فلو كان من اللامحدود يصدر شيء محدود، فإنّ اللامحدود سيكون أيضا محدودا، إلخ. إذًا لا يمكن لجوهر أن ينتج جوهرا آخر. ويترتب على ذلك أنّ كلّ جوهر يجب أن يكون وجوده صوريا، لأنّه لو لم يكن موجودا لما أمكنه أن يشرع في الوجود.

1- أن تقول إنّ طبيعة الشيء تقتضي ذلك (الحدّ) ولا يمكنها بالتالي أن تكون غير ذلك، فهذا كلام لا معنى له ؛ لأنّ طبيعة الشيء لا يمكنها أن تقتضي أمرا طالما كانت غير موجودة. أتقول إنّه يمكن أن ندرك مع ذلك ما ينتمي إلى طبيعة شيء غير موجود؟ فهذا صحيح متى تعلّق الأمر بالوجود، لا بالماهية. وفي هذا يتمثل الفرق بين الخلق والإنشاء ؛ فالخلق هو وضع ماهية الشيء ووجوده على حدّ السواء، بينما الإنشاء يقال عندما يتعلق الأمر فقط بوجود الشيء ؛ ولذا فليس هناك الآن في الطبيعة خلقٌ، بل نشوء لا غير. وبالتالي فعندما يخلق الربّ، فهو إنّما يخلق طبيعة الشيءِ والشيءَ معًا ؛ لأنّه يكون سيّء النيّة لو كان قادرا على ذلك ولكن شاء أن يخلق الشيء بحيث لا يكون موافقا لعلّته لا من جهة الماهية ولا من جهة الوجود. إلاّ أنّ ما نسمّيه خَلقا، فهذا ما لم يحدث بدقيق العبارة أبدا ؛ وكلّ ما أردنا قوله هو التميز بين الخلق والإنشاء.

(6) وفيما يتعلق بالقضية الثانية: **أنّه لا يوجد جوهران متساويان**، فدليلها أنّ كلّ جوهر كاملٌ في جنسه ؛ فلو وُجد جوهران متساويان، كان لا بدّ لأحدهما أن يحدّ الآخر بحيث يتعذّر عليه أن يكون لا محدودا، مثلما بيّنا سابقا.

(7) وعن القضية الثالثة، وهي **أنّ أحدهما لا يمكن أن ينتج الآخر**، فلو شاء بعضهم أن يصدع بالعكس، فسؤالنا هو هل أنّ العلّة المنتجة للجوهر تملك أو لا تملك نفس الصفات التي يملكها.

(8) الافتراض الثاني محال، لأنّه لا شيء يصدر عن العدم. فليكن الأوّل إذًا، فنسأل ما إذا كان يوجد في الجوهر المنتج للجوهر المعلول نفس المقدار من الكمال أو أقلّ أو أكثر ممّا يوجد في هذا الجوهر المعلول. لا يمكن أن يوجد أقلّ، للأسباب التي ذكرنا. ولا أكثر أيضا: لأنّ في هذه الحالة سيكون الجوهر الثاني محدودا، ممّا يتنافى مع ما سبق أن أثبتنا. يوجد إذًا نفس المقدار، وهكذا فهما متساويان، وهو ما يتنافى مع برهاننا السابق.

(9) زد على ذلك أنّ المخلوق لا يمكنه بأيّ وجه من الوجوه أن يكون مصدره العدم، بل لا بدّ من صدوره بالضرورة عن كائن موجود. لكن أن يكون صادرا عن هذا الكائن دون أن يصبح هذا الأخير، بعد الصدور، فاقدا لشيء ما، فهذا ما لا يتصوّره العقل.

(10) وأخيرا، لو أردنا البحث عن علّة الجوهر الذي هو مبدأ الأشياء الناشئة عن صفته، كان لا بدّ من البحث أيضا عن علّة هذه العلّة، ثم عن علّة هذه العلّة الجديدة، وهلمّ جرّا بلا نهاية ؛ بحيث إذا وجب التوقف بالضرورة عند حدّ ما، كما هو مطلوب، فيجب الوقوف عند هذا الجوهر الأوحد.

(11) أمّا القضية الرابعة: **لا يوجد في العقل الإلهي جوهر آخر ولا صفات أخرى غير ما يوجد صوريا في الطبيعة**، فيمكن إثباتها، وسنثبتها:

°1 - بناء على قدرة الله اللاّ محدودة، باعتبار أنّه لا يتضمّن ولا يمكن أن يتضمّن أيّ علّة يكون بموجبها مدفوعا إلى خلق هذا قبل ذاك أو بدلا من ذاك.

°2 - بناء على بساطة إرادته.

°3 - باعتباره لا يمكنه أن يغفل عن إتيان الخير، مثلما سنبيّن فيما يتلو.

°4 - باعتبار أنّ ما لا يكون حاليا موجودا لا يمكنه أن يدخل حيّز الوجود، لأنّه لا يمكن للجوهر أن يُنتج جوهرا آخر. ثمّ لو كان ذلك ممكنا، لكانت الجواهر غير الموجودة بعدد لا محدود مقارنةً مع الجواهر الموجودة، وهذا محال.

(12) يترتب على ذلك أنّ كلّ ما في الطبيعة يُنسب إلى الكلّ، وأنّ الطبيعة تتألّف من صفات لا متناهية وكاملة في جنسها. وهذا ملائم جدّا للتعريف الذي نعطيه للإله.

(13) يريد بعضهم الحجاج، ضدّ ما قلناه آنفا، أعني ضدّ قولنا إنّه لا شيء يوجد في العقل الإلهي اللاّ محدود إلاّ على نحو وجوده الصوري في الطبيعة، بالطريقة التالية: فلو كان الله قد خلق كلّ شيء، فهو لن يستطيع إضافة أيّ شيء. بيْد أنّ عجزه عن الإضافة والخلق أمر لا يليق بقدرته المطلقة. **فإذًا**...

(14) فيما يتعلق بالنقطة الأولى فنحن نسلّم بأنّ الله لا يستطيع خلق أيّ شيء إضافيّ. أمّا بالنسبة إلى الثانية فنحن نعترف بأنّه لو كان الله غير قادر على خلق كلّ ما يمكن خلقه لما كان ذلك يليق بقدرته العظيمة ؛ لكن لن تَضعُف قدرته العظيمة إذا لم يستطع خلق ما يناقض العقل، أو إذا خلق كلّ شيء ولم يقدر على المزيد. لا شكّ أنّ كمال الله يكون أعظم عندما يخلق كلّ ما يتضمّنه عقله اللاّ محدود، ممّا لو كان لا يخلق أو، كما يقولون، ممّا لو كان لا يقدر أبدا أن يخلق.

(15) لكن لماذا الإسهاب في هذا الموضوع؟ ألا يستدلّون هم أنفسهم، أو ينبغي أن يستدلّوا كما يلي: لو كان الله عليمًا فهو إذًا لا يستطيع معرفة الأكثر ؛ لكن كونه يعجز عن معرفة الأكثر فهذا لا يليق بكماله.

فإذًا...

بيْد أنّه لو كان عقل الله متضمّنا لكلّ شيء، وكان نظرا إلى كماله اللاّ نهائي لا يمكنه أن يعرف الأكثر، فلماذا لا يمكننا القول أيضا إنّه قد أنشأ كلّ ما تضمّنه عقله وعمل على قيامه صوريا في الطبيعة؟

(16) فبما أنّنا نعلم أنّ الأمور متكافئة في عقل الله اللاّ محدود وأنّه لا يوجد سبب دفعه إلى خلق هذا قبل ذاك أو بدلا من ذاك، كما قد يكون أنشأ كلّ الأشياء في لحظة واحدة، فلننظر فيما إذا كنّا نستطيع محاربتهم بنفس السلاح الذي استعملوه ضدّنا ؛ بمعنى:

إذا كان الله لا يمكنه أبدا أن يخلق ما يخلق إلاّ وكان قادرا على خلق المزيد، فهو عاجز أبدا عن خلق ما يمكنه خلقه.

لكن أن يكون عاجزا عن خلق ما يمكنه خلقه، فهذا عين التناقض.

فإذًا...

(17) وعلى ذلك فإنّ الدواعي التي جعلتنا نقول إنّ كلّ تلك الصفات الموجودة في الطبيعة تؤلّف معا كائنا واحدا، ولا نقول، لكوننا نستطيع تصوّر بعضها دون بعض بوضوح وتميّز، إنّها كائنات متميّزة، هذه الدواعي هي:

1° - أنّه سبق أن أثبتنا وجوب وجود كائن لا نهائي كامل، تنتسب إليه بالضرورة جميع الأشياء على وجه الإطلاق. ذلك لأنّ الكائن الذي يملك ماهية يجب أن تكون له صفات، ويجب أن نمنحه من الصفات بقدر ما نمنحه من الماهية ؛ وعليه فإذا كان هذا الكائن لا متناهيا وجب أن تكون صفاته أيضا لا متناهية، وهو ما نطلق عليه بالتدقيق اسم الموجود الكامل.

°2 ـ ما نلاحظه من وحدة في كامل أنحاء الطبيعة ؛ إذ لو كان يوجد في الطبيعة كائنات متميّزة[1] لامتنع اقتران بعضها ببعض.

°3 ـ لا يمكن للجوهر أن ينتج جوهرا آخر، كما رأينا، ومن المحال على الجوهر أن يشرع في الكيان بعد أن لم يكن. غير أنّ ما نراه هو أنّ كلّ جوهر يُتصوّر موجودا على حدة (ونكون واثقين من قيامه في الطبيعة) إنّما هو ليس واجب الوجود، لأنّ ماهيته الخاصة لا تنطوي على الوجود[2]. وبالتالي فإنّ الطبيعة، إذ لا تنتج عن أيّ علّة ومع ذلك نعلم أنّها موجودة، إنّما هي بالضرورة كائن كامل حائز على الوجود.

(18) بناء على كلّ ما قلنا إلى حدّ الآن يترتب بكل بداهة أنّ الامتداد، في رأينا، هو صفة من صفات الله، مع ما يبدو من أنّه لا يليق تماما بالكائن الكامل ؛ ذلك لأنّ الامتداد قابل للتجزئة، ممّا يجعل الكائن الكامل متجزئا وممّا لا ينطبق على الله إطلاقا بوصفه كائنا بسيطا. زد على ذلك أنّ الامتداد متى تجزّأ كان منفعلا، وهذا لا يصحّ عن الله لأنّه لا يكون منفعلا ولا يمكن أن يخضع لفعل كائن آخر، باعتباره العلّة الفاعلة الأولى لكلّ شيء.

(19) فنجيب:

°1 ـ إنّ الكلّ والجزء ليسا كائنين حقيقيين، بل هما كائنان عقليان لا غير، وعلى ذلك فإنّه لا يوجد في الطبيعة[3] لا كلٌّ ولا أجزاءٌ.

1- ما نريد قوله هو أنّه لو كان يوجد جواهر متميّزة لا تنتمي إلى نفس الكيان، لكان اتّحادها محالا، إذ من البيّن أنّه لن يوجد أيّ أمر مشترك بينها : مثلا الفكر والامتداد، مع أنّنا نتكوّن منهما.

2- أي : لو كان لا يمكن لأيّ جوهر أن يوجد إلاّ بالفعل، وكان مع ذلك وجوده لا يترتب على ماهيته، فطالما أنّه يتمّ تصوّره على حدة، لن يكون شيئا قائما بذاته، بل يكون بمثابة الصفة لجوهر آخر هو الكائن الأوحد أو الكلّ. أو أيضا : يوجد كلّ جوهر بالفعل، ولا يترتب أيّ وجود عن ماهية جوهر متصوَّر بذاته ؛ وبالتالي فلا يمكن تصوّر أيّ جوهر موجود بالفعل على أنّه موجود في ذاته، بل لا بدّ أن يكون منتميا إلى شيء آخر غيره. وبعبارة أخرى فعندما نكوّن في ذهننا فكرة الفكر والامتداد الجوهريين، فإنّنا نتصوّرهما من جهة ماهيتهما فقط، لا من جهة وجودهما ؛ إنّنا لا نتصوّرهما بما يجعل وجودهما يترتب عن ماهيتهما. بيد أنّنا عندما نثبت أنّهما من صفات الله، فإنّا نثبت بصورة قبليّة أنّهما موجودان، كما نثبت بصورة بعديّة (فيما يتعلق بالامتداد فحسب) أنّ هذا الوجود يُستنتج من الأحوال التي تحمل بالضرورة على الإله.

3- في الطبيعة، يعني في الامتداد الجوهري، لأنّه لو كان هذا الامتداد يتجزأ، لانعدمت ماهيته وطبيعته في ذات الوقت، باعتباره يتمثل فقط في كونه امتدادا لا متناهيا أو في كونه كلاًّ، إذ لا فرق بين الأمرين. لكنّك قد تقول: ألا يوجد في الامتداد أجزاء، قبل وجود الأحوال؟ كلاًّ أبدا. إلاّ أنّك قد تعارض: إن وُجد في المادة

2° ـ إنّ الشيء الذي يتألّف من أجزاء مختلفة ينبغي أن يكون على هيئة بحيث يمكن لهذه الأجزاء، إذا اعتُبرت في حدّ ذاتها، أن يتمّ التفكير فيها وتصوّرها بعضها دون بعض. فالساعة مثلا، إذ تتألّف من دواليب وأسلاك وقطع أخرى كثيرة، إنّما يمكن إدراك وفهم كلّ واحد من دواليبها وأسلاكها منظورا إليه في حدّ ذاته ودونما حاجة إلى اعتبار الكلّ المؤلَّف من تلك الأجزاء. وكذا الأمر بالنسبة إلى الماء، إذ يتألّف من أجزاء مستطيلة مستقيمة، ويمكن لكلّ جزء من أجزائه أن يُدرك ويُتصوّر ويظلّ موجودا دونما اعتبار للكلّ. أمّا الامتداد، بوصفه جوهرا، فهو لا يتألّف من أجزاء، لأنّه لا يمكن أن يصبح أصغر أو أكبر، ولأنّه لا يمكن إدراك أيّ جزء من أجزائه على انفصال، سيّما وأنّه لا متناه بطبعه.

وكونه لا يتألّف من أجزاء، فهذا ينتج أيضا عن أنّه، لو كان كذلك، لما كان لا متناهيا بطبعه مثلما أثبتنا. ثم إنّه من المحال أن نتصوّر أجزاء ضمن طبيعة لا متناهية، لأنّ الأجزاء كلّها ذات طبيعة متناهية.

(20) وفضلا عن ذلك فلو كان الامتداد يتألّف من أجزاء متميّزة، لجاز تصوّر بقائه رغم زوالها، وهذا يشكّل تناقضا صريحا داخل شيء هو بطبعه لا متناه ويتعذّر عليه أن يكون متناهيا ومحدودا أبدا ولا أن يُفهم بهذا النحو.

(21) وفيما يتعلّق بالأجزاء الموجودة في الطبيعة فقولنا هو أنّ التجزّؤ (مثلما سبق أن أشرنا) لا يحصل في الجوهر، بل يطرأ على أحوال الجوهر دون غيرها.

حركة، فلا بدّ لهذه الحركة أن تكون في جزء من المادة، لا في كلّها، لأنّ الكلّ لا نهائي ؛ إذ في أيّ اتّجاه سيتحرّك إذا كان لا يوجد خارجه شيء؟ إذًا فالحركة تتمّ في جزء من المادة. جوابنا هو: لا توجد الحركة بمفردها، بل هناك حركة وسكون معا، وتكون الحركة ضمن الكلّ، وينبغي أن تكون هكذا، لأنّه ليس ثمّة أجزاء في الامتداد. أتقول مصرّا: بلى، هناك أجزاء؟ - أخبرني إذًا: فإذا جزّأت المادة كلّها، أتستطيع أن تفصل حقّا عن كلّ أجزائها الجزء الذي تفصله عنها بالفكر؟ ثمّ أسألك: ماذا يوجد بين الجزء المفصول والبقية؟ وينبغي أن تجيب: إمّا الفراغ، أو جسم آخر، أو شيء ما إن هو إلاّ الامتداد بعينه ؛ وليس هناك إمكان آخر. الفرضية الأولى لا تجوز، لأنّه لو وُجد الفراغ فعلا، لكان جسما ؛ والثانية غير ممكنة وإلاّ كان يوجد حال، وهذا محال، لأنّ الامتداد، بما هو امتداد، سابق على الأحوال. إذًا فالفرضية الثالثة هي الصحيحة ؛ فلا وجود للأجزاء، بل كلّ ما يوجد هو الامتداد الكلّي، الواحد الذي لا يتجزّأ.

وبهـذه الصورة فعندما أريـد أن أجزّئ الماء فإنّي سـأجزّئ حالا من أحوال الجوهر، وليس الجوهر نفسـه ؛ ذلك لأنّ الجوهـر، مهما تنوّعت تحوّلاته، يبقى هو نفسه على الدوام.

(22) إذًا فالتجـزّؤ أو الانفعـال لا يطـرآن إلاّ على الحـال ؛ وعندما نقول إنّ الإنسـان يزول أو يفنى فالمقصود فقط هو الإنسـان من حيث إنّه تركيبة معيّنة وحال من أحوال الجوهر، وليس المقصود الجوهر الذي ينتمي إليه الإنسان.

(23) ومن جهة أخرى فقد سبق أن أثبتنا، مثلما سنواصل تأكيده فيما يلي، أنّه لا شيء يوجد خارج الله وأنّه علّة محايثة. بيْد أنّ الانفعال، حيث يكون الفاعل والمنفعـل متميّزين، إنّما هو عيب واضح، لأنّ المنفعل يكون خاضعا بالضرورة لما يوجد خارجا عنه ويتسبّب له في الانفعال، وهو ما لا يمكن أن يحدث للإله بوصفه كاملا.

(24) وعلاوة عـلى ذلك فإنّ فاعلا كهذا الذي يتمّ فعله في ذاته إنّما يتعذّر تماما أن ننسـب إليه العيب العالق بالمنفعل، لأنّـه لا يخضع لفعل غيره ؛ فالعقل مثلا هو في رأي الفلاسـفة علّة تصوّراته ؛ لكن بما أنّه علّة محايثة، فمن ذا الذي سيجرؤ على القول إنّه يكون ناقصا كلّما انفعل بفعل ذاته؟

(25) وأخيرا فإنّ الجوهر، بوصفه مبدأ كلّ تحوّلاته، حقيق بأن يقال فاعلاً، لا منفعلاً. وبهذه الصورة نعتبر أنّنا أجبنا على كلّ الاعتراضات بما فيه الكفاية.

(26) إلاّ أنّ بعضهـم قد يسـتمرّ في الاعتراض، باعتبار أنّـه لا بدّ من وجود علّـة أولى كي تحرّك جسـما ما، إذ يتعذّر عليه، إذا كان في حالة سـكون، أن يحرّك نفسـه بنفسـه ؛ فلمّا كان من البديهي أنّه يوجد في الطبيعة سكون وحركة، كان من الضروري، في اعتقادهم، أن يكونا ناتجين عن علّة أولى.

(27) لكن الإجابة سـهلة هنا ؛ فنحن نسـلّم بأنّه لو كان الجسم شيئا قائما بذاته ولا يملك من الصفات غير الطول والعرض والعمق، ولو كان آنذاك

في حالــة ســكون حقّا، لما وُجدت فيه أيّة علّة كــي تجعله يشرع في التحرك بذاته: لكن سبق أن أكّدنا أنّ **الطبيعة كائن تنتمي إليه الصفات جميعا**، وبالتالي فإنّه لا يمكن أن ينقصه شيء كي ينشئ كلّ ما ينبغي إنشاؤه.

(28) بعــد أن بينّا ما هو الله، نضيف باختصار أنّنا لا نعلم من صفاته أكثر من صفتين اثنتين هما **الفكر والامتداد** ؛ إذ لا نتحدث هنا إلاّ عن الصفات التي يمكــن أن نطلــق عليها حقّا صفات الله الخاصة، التي تســمح بمعرفته في ذاته وليس بما هو فاعل خارج ذاته.

(29) فــكلّ ما يثبته البشر عن الإله ممّا ينطبق عليه حقّا، لا يعدو أن يكون إلاّ تســمية خارجيــة: كإثباتنا أنّه **قيّــومٌ** وأنّه **أحدٌ** و**قديــمٌ** و**دائــمٌ**، إلخ ؛ أو مجرّد وصف لأعماله: كقولنا إنّه **علّة** الأشــياء جميعــا ويخطّط لجميع الأمور ويحدّدها مسبقا. فهذه من خواصّ الله حقّا، إلاّ أنّها لا تعرّفنا به بالذات.

(30) أمّا عن قيام تلك الصفات في الله، فهذا ما سنبيّنه في الفصول اللاحقة. لكن، تيسيرا للفهم وتوضيحا للمسألة، رأينا من المفيد أن نضيف هنا العرضين المواليين في شكل:

حوار

بين الذهن الحب والعقل والشبق

(1) **الحب**. - إنّي أرى، أيّها الأخ، أنّ كياني وكمالي يتوقّفان تماما على كمالك ؛ فلــمّا كان كمال الموضوع الذي تصوّرتَــه إنّما هو كمالك، وكان كمالي مترتّبا بــدوره على كمالك، فخبّرني إذًا، أرجوك، هل أنّك تصوّرتَ كيانا في منتهى الكمال، لا يمكن أن يحدّه أيّ كيان آخر، وهل أنّي أنا أيضا قائم فيه.

(2) **الذهـن**. - في رأيـي أنّـه لا يمكن أن ننظر إلى الطبيعـة إلاّ في مجموعها كطبيعة لا متناهية وفي غاية الكمال، وإن كان لديك بعض الشّـك، فسل العقل وسيخبرك.

(3) **العقل**. - هذه حقيقة ثابتة في نظري، لأنّنا لو أردنا أن نضع حدًّا للطبيعة لوجـب حدّهـا بالعدم، وهذا غير معقول. ويمكـن أن نتجاوز هذا الخُلف إذا سلّمنا بأنّها **واحدةٌ سرمديّةٌ لامحدودةٌ، على كلّ شيء قديرةٌ، حاويةٌ لكلّ الوجود**، وإذا أطلقنا على ما ينفيها اسم العدم.

(4) **الشـبق**. - يبـدو في الحقيقة أنّه يوجد تلاؤم بـين الكلّ، بحيث لا تتميّز الوحدة عن التنـوّع الذي ألحظه في كلّ أنحاء الطبيعة. كيف؟ ما أراه هو أنّ الجوهر المفكّر لا علاقة تربطه بالجوهر الممتدّ، وأنّ أحدهما لا يحدّ الآخر.

(5) أمّـا إذا أردتَ، فضلا عن هذين الجوهرين، أن تضع جوهرا ثالثا يكون مطلق الكمال، فإنّك سـتوقع بنفسك في تناقض صريح، لأنّك لو افترضته خارج الجوهرين الأوّلين فهو سيكون فاقدا لجميع الصفات التي تنتمي إليهما، وهذا لا يصدق على الكلّ الذي لا شيء يوجد خارجه.

(6) ثـمّ إذا كان هذا الكائن كاملا وقديـرا فهو يكون بهاتين الصفتين لكونه أنشـأ نفســه، لا لكونه أنشـأ غيره ؛ ومع ذلك فالقادر الأقدر هو من يقدر على إنشاء ذاته وإنشاء شيء آخر أيضا.

(7) وإن كنتَ أخيرا تسمّيه عليمًا، فمن الضروري إذًا أن يعلم نفسه ؛ ويجب أن تسـلّم أيضا بأنّ معرفته لذاته تكون أدنى مـن معرفته لذاته مقترنة بمعرفته للجواهر الأخرى. فهذه لعمـري تناقضات واضحة. ولذا أريد أن أنصح الحبّ بأن يرضى بما قدّمتُ له وألاّ يبحث عن غيره.

(8) **الحبّ**. - ماذا قدّمت لي، أيّها السافل، غير ما سيؤدّي فورا إلى هلاكي؟ فلـو اتّحدتُ بما أشرت لي به لأصبحت في الإبّان محلّ مطـاردة من قِبل العدوّين

اللّدوديـن للنّـوع البشري: همـا الكراهية والنّـدم، وفي الغالـب أيضا من قِبل **النسيان** ؛ لذا أتوجّه مجدّدا إلى العقل كي يواصل ويفحم هؤلاء الأعداء.

(9) **العقـل**. - مـا تزعمه، يا **شـبق**، من وجـود جواهر متمايـزة، إنّما هو أمر باطـل ؛ لأنّي أرى بوضوح أنّه يوجد جوهر **واحـدٌ، قائمٌ بذاته، وهو عمدة كلّ الصفات الأخرى**. فإن كنتَ تريـد أن تعتبر الجسـماني والفكري جوهرين بالنّظر إلى الأحوال التابعة لهما، فينبغي أيضا أن تعتبرهما حالين بالنّظر إلى الجوهر الـذي يتبعانـه ؛ ذلك لأنّك لا تتصوّرهمـا قائمين بذاتهما. وكـما أنّ الإرادة والإحسـاس والفهم والحبّ، إلـخ، إنّما هي أحوال مختلفـة لذلك الذي تطلق عليه اسـم الجوهر المفكّـر، وهي أحوال تردّها كلّهـا إلى الوحدة، بل تختزلها في شيء واحـد، فكذلك أسـتنتج أيضا، انطلاقا مـن براهينك، أنّ **الامتداد والفكـر اللاّمتناهيـين، باقتران مع صفـات لا متناهية أخـرى (أو جواهر أخرى،** حسـب تعبيرك) إنّما هما حالان من أحوال **الكائـن الواحد الأحد، السرمدي اللاّنهائـي القائـم** بذاته، وأنّ هذه الأحوال تؤلّـف كلّها معا، كما قلنا، **كائنا أوْحَدَ** ووحدةً لا يمكن أن نتصوّر خارجها أيّ شيء.

(10) **الشبق**. - أرى خلطا كثيرا في كلامك هذا، لأنّك تعتقد فيما يبدو أنّ الـكلّ **شيء قائـم خارج أجزائه أو دونها**، وهـذا لعمري محال ؛ إذ يجمع كلّ الفلاسـفة على أنّ الكلّ **إنّما هو مفهوم ثانويّ وليس يمثّل شـيئا حقيقيا في الواقع الطبيعي خارج ذهن الإنسان**.

(11) **ثمّ** إنّك، كما هو جليّ في المثال الذي تسوق، تخلط بين **الكلّ** والعلّة ؛ وفي رأيـي أنّ الـكلّ **لا يوجـد إلاّ بأجزائه وفي أجزائه** ؛ أمّـا أنت فإنّك تتصوّر القوّة المفكّرة شـيئا يتولّد عنه الذهن والحبّ، إلخ ؛ فلا يمكنك أن تسـمّيها كلاّ، بل تسمّيها **علّةً منتجة للمعلولات المذكورة**.

(12) **العقـل**. - أرى جيّـدا أنّك تدعو كلّ أصدقائك للتحالف ضدّي ؛ فأنـت تريد أن تحقق بملتبـس الكلام ما لم تفلح في تحقيقه بحججك الباطلة، على منوال أولئك الذيـن تعوّدوا الوقوف بهذه الصورة ضدّ الحقيقة. لكنّك

لن تنجح بهذه الطريقة في جلب الحبّ إلى صفّك. تزعم إذًا أنّ **العلّة، من حيث هي منتجة لمعلولاتها، إنّما تكون قائمة خارجها**، ويعود قولك هذا إلى كونك لا تعرف سوى **العلّة المتعدّية** وليس لك أيّ علم **بالعلّة المحايثة**، التي لا تنتج أيّ شيء إطلاقا خارج ذاتها. فالذهن مثلا إنّما هو علّة أفكاره، ولذا أسمّيه **علّةً** من جهة كون أفكاره تابعة له، وأسمّيه **كلاّ** من جهة كونه يتألّف من أفكاره. وكذا الشأن بالنسبة إلى الله، **فهو لا يعدو أن يكون، بالنظر إلى معلولاته أو مخلوقاته، إلاّ علّة محايثة، أمّا من المنظور الثاني فهو الكلّ.**

الحوار الثاني

يتعلّق من ناحية بما تقدّم

ومن ناحية أخرى بالباب الثاني الذي سيلحق

بين إيراسم وتيوفيل

(1) **إيراسم**. - سمعتك تقول، يا تيوفيل، إنّ الله **علّة الأشياء جميعا** ؛ بحيث لا يمكنه أن يكون إلاّ علّة **محايثة**. فإذا كان **علّة محايثة للأشياء جميعا**، فكيف تسمّيه إذًا **علّة بعيدة**؟ فهذا يتنافى مع العلّة المحايثة.

(2) **تيوفيل**. - لمّا قلت إنّ الله علّة بعيدة، لم أقصد تلك الأشياء التي أنتجها الله بصورة مباشرة بمجرّد وجوده وبقطع النظر عن أيّ ظرف آخر ؛ ولم أقصد العلّة البعيدة بالمعنى المطلق، مثلما يسهل عليك فهمه من خلال كلامي، إذ قلتُ أيضا إنّه لا يمكن أن نسمّي الله علّة بعيدة إلاّ من منظور معيّن.

(3) **إيراسم**. - فهمت الآن ما أردت قوله، لكن أشير كذلك إلى أنّك قلت: **إنّ المعلول يظلّ متّحدا بعلّته الباطنية بحيث يشكّل معها كلاّ واحدا** ؛ فإذا كان الأمر كذلك فإنّ الله، في اعتقادي، ليس علّة محايثة ؛ إذ لو كان

يشـــكّل كلاً واحدا مع ما ينتجه، فأنت تمنحه ماهية أعظم في حقبة من الزمان دون أخرى. فخلّصني من هذا الشكّ، أرجوك.

(4) **تيوفيل**. - إن كنت تريد، يا إيراســم، أن تتخلص من هذا الارتباك، فعليك بالانتباه جيّدا إلى ما ســأقول. إنّ ماهية الشيء لا تنمو إذا ما اتّحد بشيء آخر وألّف معه كلاّ واحدا، بل بالعكس يبقى الشيء الأوّل دونما تغيير.

(5) ســأقدّم لــك مثالا حتــى تفهمني بصــورة أوضح. لنفــرض أنّ نحّاتا يســتخرج من الخشب أشكالا مماثلة لأجزاء جســم الإنسان ؛ وأنّه يأخذ الجزء المماثل لصدر الإنســان فيقرنــه بالجزء المماثل للرّأس ليجعــل من الجزأين كلاّ واحدا يمثّل القسم الأعلى من الجسم البشري. فهل ستقول الآن إنّ ماهية الرأس قد نمت بعد اقترانه بالصدر؟ كلاّ، فهذا خطأ، لأنّها لم تتغيّر.

(6) مزيدا للوضوح سأقدّم لك مثالا آخر. فأنا أملك فكرة مثلّث، كما أملك فكرة شــكلٍ ينشأ بتمديد ضلع إحدى الزوايا، بحيث تكون الزاوية التي تتكوّن في الخارج بهذه الصورة مساوية بالضرورة للزاويتين الداخليتين غير المتجاورتين، إلخ. تنتــج عن هذه الأفكار فكرة ثالثة، مفادها أنّ زوايا المثلث الثلاث مســاوية لزاويتين قائمتين ؛ وتكون هذه الفكرة متّحدة بالأولى بحيث لا يمكنها لا أن توجد ولا أن تُتصوّر من دونها.

(7) {وبجميع هــذه الأفكار التي يملكها كلّ واحد نؤلّف كلاً واحدًا أو - والأمران ســيّان - كائنا عقليّا نطلق عليه اســم الذهن}. فأنت ترى الآن جيّدا أنّه بالرغم من اتّحاد الفكرة الســابقة بفكرة جديدة، إلاّ أنّه لا يطرأ على ماهيتها أيّ تغيير بل تبقى ثابتة لا تتبدل. ويمكنك أن تلاحظ ذلك في كلّ فكرة تكون منتجة بذاتها للحبّ، لأنّ هذا الحبّ لا يجعل ماهية هذه الفكرة متنامية.

(8) لكــن لا فائدة من تكديس الأمثلة، ســيّما أنّــه يمكنك أن تدرك ذلك بنفســك بمجرّد النظــر إلى الأمثلة موضوع حديثنا. لقــد قلتُ بكامل

الدقة إنّ الصفات التي تكون غير تابعة لأيّ علّة أخرى والتي لا يقتضي تعريفها اعتبار أيّ جنس، إنّما هي تنتمي إلى ماهية الله ؛ وبما أنّه يتعذر على الأشياء المخلوقة أن تكوّن صفة ما، فهي لا تنمّي ماهية الله مهما كان اتّحادها به.

(9) زد على ذلك أنّ الكلّ لا يعدو أن يكون إلاّ كائنا عقليّا وأنّه لا يختلف عن العامّ إلاّ من حيث أنّ العامّ يتألّف من أفراد متميّزين غير مجتمعين، بينما يتألّف الكلّ من أفراد مجتمعين، وأيضا من حيث أنّ العامّ لا يتضمّن إلاّ أجزاء من نفس الجنس، بينما يتضمّن الكلّ أجزاء من نفس الجنس ومن أجناس أخرى.

(10) **إيراسم.** - ههنا أقنعتني. لكنّك قلتَ أيضا **إنّ المعلول الذي ينتج عن علّة محايثة لا يمكنه أن يفنى ما دامت علّته موجودة** ؛ وهذا لعمري صحيح ؛ وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يمكن أن يكون الله علّة محايثة للأشياء جميعا والحال أنّ الكثير منها يُكتب له الفناء؟ قد يجوز القول، بناء على ما تقدّم تمييزه، **إنّ الله وحده، بحصر المعنى، هو علّة المعلولات التي أنتجها مباشرة بفضل صفاته لا غير وبقطع النظر عن كلّ الظروف، وهي معلولات باقية ما بقيت** علّتها ؛ وقد يجوز القول، في المقابل، **إنّك لا تسمّي الله علّة محايثة للمعلولات التي لا يكون وجودها تابعا له مباشرة بل تكون متولّدة عن أشياء أخرى (إلاّ إذا اعتبرنا أنّ عللها لا تفعل ولا يمكنها أن تفعل من دون الله أو خارجه)، فيمكنها أن تفنى لكونها ليست تنتج عن الإله مباشرة.**

(11) لكن هذا الدليل لا يشفي غليلي، لأنّك تستنتج، فيما أرى، أنّ ذهن الإنسان خالد باعتباره معلولا أنتجه الله في ذاته. وعليه فمن المحال أن يستوجب إنتاج مثل هذا الذهن بالضرورة شيئا آخر فضلا عن صفات الله ؛ إذ لو كان لا بدّ له أن يكون بأرفع كمال، فإنّه ينبغي أن يُخلق منذ الأزل شأنه شأن كلّ الأشياء التابعة للإله مباشرة. ولعلّك صرّحت بذلك أنت نفسك، إن لم أكن مخطئا. ولذا فكيف يمكنك أن تتجاوز هذا الإشكال؟

(12) **تيوفيل.** - لا شكّ، يا إيراسم أنّ الأشياء التي لا تحتاج كي توجد إلى غير صفات الله إنّما تكون مخلوقة منذ الأزل. لكن تجدر الإشارة إلى أنّه

حتـى لو كان وجود شيء ما يتطلّب تحوّلا جزئيـا -أعني إضافة ما إلى صفات الله-، فـإنّ الله يملك مع ذلك القدرة على إنتاجه مباشرة. ذلك لأنّ من بين الأشـياء المطلوبة لإيجاد شيء مـا، بعضها يُطلب لإنتاج الـشيء وبعضها الآخر لجعل هذا الإنتاج ممكنا. فأنا أريد مثلا إضاءة إحدى الغرف، فأشـعل مصباحا يضيء الغرفة بذاته، أو أفتح نافذة، فلا تُنتج الفتحةُ النّورَ بذاتها، بل هي ما يسمح للنّور بالدخول إلى الغرفة. وكذا الأمر بالنسـبة إلى حركة الجسم إذ لا بدّ من جسـم آخر يكون حائزا على كامل الحركة التي تنتقل إلى غيره. لكن إنتاج فكـرة الإلـه فينا لا يتطلّب وجـود أيّ شيء جزئي حائز على مـا يَنتج فينا، بل كلّ المطلوب هو وجود جسم ما في الطبيعة بحيث تكفي فكرته كي تجعل الله ينكشـف ويظهر مباشرة. ولقد كان بوسـعك أن تستخلص ذلك من كلامي لّما قلت إنّ الله وحده يدرَك بذاته لا بشيء آخر.

(13) ومـع ذلك أقول: طالما لم يكن لدينا فكرة عن الإله تكون في غاية الوضوح، بحيث يكون اتّحادنا الشـديد به مانعا دون الوقوع في عشق أيّ شيء غـيره، فإنّه لا يجوز القول بأنّنـا متّحدون به حقًّا وتابعون له مباشرة. وإن كنت تطلب المزيد، فدع ذلك لمناسبة أخرى، لأنّي حاليّا مشغول بأمر آخر. وداعًا.

(14) **إيراسم.** - لم يبق ما أطلبه الآن، وسـأفكّر مليّا فيما قلته لي حتى نلتقي في مناسبة أخرى ؛ اذهبْ في أمان الله.

الفصل الثالث

في أنّ الله علّة الأشياء جميعا

(1) نـشرع الآن في معالجة تلك الصفات التي أسـميناها خواصّا[1]، ونتطرق بادئ ذي بدء إلى الذات الإلهية بوصفها علّة الأشياء جميعا.

قلنـا أعلاه **إنّه لا يمكن لجوهر أن يُنتج جوهرا آخر وإنّ الله كائن تنتمي إليه جميـع الصفـات.** ويتلو بوضوح أنّ كلّ الأشـياء الأخرى لا يمكنها بأيّ وجه مـن الوجوه أن توجـد أو تُتصوّر من دون الله وخارجه. ولذا فنحن نكون على صواب عندما نقول **إنّ الله هو علّة الأشياء جميعا.**

(2) ولمّـا جرت العادة على تقسـيم العلّة الفاعلة إلى ثمانيـة أجزاء، فلنتبيّن إذًا كيف يكون الله علّة وبأيّ وجه.

1° نقول إنّه **علّة فيّاضة أو عارضة لأحوالها**، ونقول كذلك، بالنظر إلى وقوع الفعل، إنّه **علّة محرّكة أو فاعلة** ؛ والأمران سيّان، لأنّ هذه الصفات متكافئة.

2° إنّه **علّة محايثة، لا متعدّية**، باعتباره يفعل داخل ذاته، لا خارجها، إذ لا شيء يوجد خارجه.

1- نطلق عليها اسم الخواص لأنّها لا تعدو أن تكون النعوت التي لا يمكن فهمها دون منعوتيها ؛ أي أنّه من دونها لما كان الله هو الله حقّا، لكن ليسـت هي ما يجعله هو الله حقّا، لأنّها ليسـت جوهرية فيه، بينما يتحدد وجود الله بما يكون جوهريا فيه.

3° إنّ الله **علّـة حـرّة** وليــس **علّـة طبيعية**، مثلما ســنبيّن ونعــرض له بكامل الوضوح عندما نتطرّق لمســألة مـا **إذا كان الله قد يغفل عن فعـل ما يفعله**، وفي الأثناء سنشرح أيضا فيما تتمثل الحرية الحقيقية.

4° الله علّة بذاته وليس **بالعرض**، وهو ما سيتوضّح من خلال دراسة القدر.

5° الله **علّة رئيسـية للأعمال التي أنجزها مباشرة**، كالحركة في المادة، إلخ ؛ أمّا العلّة الثانوية فلا دخل لها في هذه الأعمال بل توجد فقط في الأشياء الجزئية، كما الحال عندما يجفّ البحر بفعل الرياح العاتية، وكذا الأمر بالنسبة إلى كلّ الأشياء الجزئية في الطبيعة.

لم يكــن بالإمكان أن توجد **علّة ثانوية أصليـة** لأنّه لا يوجد خارج الله ما من شأنه أن يُلزمه ؛ بل **العلّة الأصلية السائدة** إنّما هي كماله بالذات وبه يكون علّة لذاته ولجميع الأشياء الأخرى على حدّ السواء.

6° الله وحده لا غير هو **العلّة الأصلية الأولى**، كما تبيّن من خلال البرهان السابق.

7° الله **علّـة عامّـة** أيضا، لكن من حيث إنّه ينتــج ما لا نهاية له من الأعمال المتنوّعــة فقط ؛ وفي معنــى آخر، قد لا يجوز وصفه بذلك، لأنّه لا يحتاج إلى أيّ شيء كي ينتج ما ينتجه.

8° الله **علّـة قريبـة** للأشــياء اللانهائية الثابتة، فنقول إنّــه خلقها خلقا مباشرا. وعلى العكس فإنّه، بمعنى ما، العلّة الأخيرة لكلّ الأشياء الجزئية.

الفصل الرابع

في فعل الله الضروري

(1) كون الله يستطيع أن لا يفعل ما يفعل، فهذا ما ننكره، وسنقدّم الحجّة عندما نتطرّق لمسألة القدر، فنبيّن آنذاك أنّ الأشياء كلّها تنتج عن عللها بالضرورة.

(2) لكن يمكن إثبات ذلك أيضا باعتماد كمال الله، إذ لا شكّ أنّ **الله يستطيع أن ينتج كلّ شيء بنفس الكمال الذي يتصوّره به في فكره** ؛ وهكذا فإنّ الأشياء التي يتصوّرها فهو لا يستطيع أن يتصوّرها بوجه أكمل ؛ وبالتالي فإنّ كلّ الأشياء التي ينتجها إنّما ينتجها في غاية الكمال بحيث يتعذّر إنتاجها بوجه أكمل. ثمّ إنّنا عندما نقرّر أنّ الله لم يكن بوسعه أن لا يفعل ما فعل، فإنّا نستنتج ذلك من كماله، إذ من العيب أن يكون بإمكان الله أن يغفل عمّا يفعل ؛ فضلا عن أنّه لا يمكن أن نفترض وجود علّة ثانوية أصليّة فيه كيما تدفعه إلى الفعل، وإلاّ ما كان إلاهًا.

(3) الآن يُطرح من جديد السؤال المتعلق بما إذا كان الله يستطيع أن يغفل عن فعل ما يحمله في فكره وما يقدر على إنجازه بغاية الكمال ؛ وما إذا كان هذا الإغفال كمالا من كمالاته ؛ ففي رأينا أنّ كلّ ما يحدث إنّما ينتج عن الله، وبالتالي فهو مقدّر بالضرورة، وإلاّ كان الله متغيّرا وهذا عيب كبير ؛ وإنّ هذا القدر قائم فيه منذ الأزل، حيث لا قبلَ ولا بعدَ ؛ ويتلو بالتأكيد أنه لم

يكن بإمكان الله أن يقدّر الأشياء في البدء تقديرا مسبقا مخالفا لما يقدّره الآن للأبد، وأنّ قبل هذا التقدير أو من دونه ما كان للإله أن يوجد.

(4) ثمّ إنّه لو كان الله يغفل عن القيام بأمر ما، لكان هذا الإغفال إمّا مترتبا عن علّة قائمة فيه وإمّا بغير علّة ؛ في الحالة الأولى يكون إغفاله ضروريا ؛ وفي الثانية يكون من الضروري ألاّ يَغفل، وهذا بديهيّ بذاته. وزيادة على ذلك فإنّ كمال الشيء المخلوق يتمثّل في وجوده وفي أنّ الله علّته ؛ ذلك لأنّ اللاّ وجود هو من أعظم العيوب ؛ لكن لمّا كان خلاص كلّ شيء وكماله إنّما يكونان بمشيئة الله وحده، فلو كانت مشيئة الله أن لا يوجد الشيء لكان خلاص هذا الشيء وكماله في عدم وجوده ؛ وهذا هو التناقض بعينه. فنحن ننكر إذًا أن **يكون بإمكان الله أن يغفل عن فعل ما يفعل.**

(5) يرى بعضهم في الأمر كفرا وتشويها للذات الإلهية ؛ لكن مصدر هذا الحديث أنّهم لا يرون جيّدا فيما تتمثل الحرية الحقيقية ؛ فهي ليست على الإطلاق ما يتصوّرونه، أعني القدرة على إتيان أعمال حسنة أو قبيحة أو عدم إتيانها ؛ بل **تتمثل الحرية الحقيقية فقط في كون العلّة الأولى، دون أن تكون مرغمة أو مجبرة من طرف أيّ شيء آخر، وبفضل كمالها وحده، تنتج كلّ كمال** ؛ وبالتالي فلو كان بمقدور الله أن يغفل عن ذلك، لما كان كاملا، لأنّ الإمساك عن إنتاج كمال أو إضافة بعض الكمالات قد يشير إلى عيب فيه.

فكون الله هو العلّة الحرة الوحيدة فهذا ليس بديهيا من خلال ما قلنا فقط، بل أيضا لأنّه لا يوجد خارجه أيّ علّة خارجية كي ترغمه أو تضطرّه ؛ وهذا ما لا يحدث في الأشياء المخلوقة.

(6) يعارضنا بعضهم بالحجة التالية: إنّما يكون الخير خيرا بمشيئة الله وحده ؛ ولذا فباستطاعة الله أن يجعل الشرّ خيرا. فهذا النمط من الاستدلال لا يقلّ خرقا عن قولنا: إنّما الله هو الله بحجّة أنّه يريد أن يكون هو الله، ولذا فباستطاعته أن لا يكون هو الله ؛ وهذا عين الهذيان. وفضلا عن ذلك فلو أتى بعضُهم بعضَ الأعمال فقيل لهم لماذا أتوها، فإنّ جوابهم يكون: لأنّ العدل

يقتضي ذلك. فلو قيل لهم لماذا يقتضيها العدل أو بالأحرى العلّة الأولى لكلّ ما هو عادل، كان جوابهم: لأنّ العدل يطلب ذلك. لكن قد أسأل هل أنّ العدل يمكنه ألاّ يكون عادلا؟ كلاّ أبدا، وإلاّ ما كان العدل عدلا. أمّا الذين يقولون إنّ كلّ ما يفعله الله إنّما يفعله لأنّه خير في ذاته، فهؤلاء ربّما يعتقدون أنّهم لا يبتعدون عنّا كثيرا ؛ لكن هيهات، إذ أنّهم يفترضون شيئا سابقا على الإله بحيث يرغمه ويقيّده ويجعله يرغب في أن يكون بعض الأشياء حسنا وبعضها الآخر عادلا[1].

(7) والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو ما إذا كان الله يظلّ على نفس الدرجة من الكمال حتّى لو كان قد خلق الأشياء بوجه آخر منذ الأزل أو دبّرها وقدّرها على غير ما هي عليه. فيكون الجواب كالآتي: لوْ كانت الطبيعة قد خُلقت منذ الأزل بوجه آخر غير وجهها الحالي، فإنّه سيترتب على ذلك بالضرورة، بناء على رأي الذين ينسبون إلى الله إرادة وذهنا، أنّ الله يملك لا محالة إرادة أخرى وذهنا آخر غير اللّذيْن كان يملكهما وقت الخلق، بحيث جعل الأمور تجري على غير ما هي عليه ؛ وهكذا نضطرّ للتسليم بأنّ الله هو الآن غير ما كان بالإمكان أن يكون، وكان بالإمكان أن يكون غير ما هو عليه الآن ؛ وبالتالي فلو سلّمنا بأنّ الله هو حاليّا كائن مطلق الكمال، لَلزم عن ذلك أن نقول: لو كان قد خلق الأشياء بوجه آخر، لما كان بهذه الصفة ؛ ومثل هذا القول لا ينطبق بأيّ وجه من الوجوه على الذات الإلهية، لأنّ الله ثابت لا يتغيّر منذ الأزل وإلى الأبد.

(8) وإنّ ذلك يترتب أيضا عن التعريف الذي وضعناه للعلّة الحرّة ؛ فهذه الحرّية ليست بمعنى القدرة على القيام بعمل ما أو الإحجام عنه، وإنّما بمعنى عدم الخضوع لأيّ شيء من الأشياء، بحيث يكون كلّ ما يفعله الله إنّما يفعله وينجزه بوصفه علّة حرّة على وجه الإطلاق. وعلى ذلك فلو كان قد خلق الأشياء في البدء بوجه آخر غير وجهها الحالي، للزم عن ذلك أنّه كان ناقصا في وقت ما، وهذا محال. لأنّه لمّا كان الله هو العلّة الأولى للأشياء جميعا، فلا

1- النصّ في هذا المقطع مشوّه ؛ وإنّا نبتعد هنا عن ترجمة بول جاني الفرنسية حيث تبدو لنا خاطئة ولا تحترم فكر «سبينوزا» بوجه عام.

بـدّ مـن وجود أمر قائم فيه، يجعله يأتي الأعمال التي يأتيها ولا ينسى أن يأتيها؛ وبما أنّنا قلنا إنّ الحرّية لا تتمثل في القيام بعمل ما أو عدم القيام به، كما بينّا في نفس الوقت أنّ ما يجعل الله يأتي عملا ما لا يعدو أن يكون إلاّ عين كماله بالذات، فإنّ ما نستنتجه هو أنّه لو لم يأت ما أتاه من الأعمال بموجب كماله، لما كانت الأشياء ولما دخلت حيّز الوجود كي تكون ما هي عليه حاليّا. معنى ذلك بالتدقيق: لو كان الله ناقصا لكانت الأشياء على نحو آخر.

(9) هذا بالنسبة إلى الخاصية الأولى؛ لننتقل الآن إلى الثانية ولنتبيّن ما يمكن قوله، وهكذا دواليك.

الفصل الخامس

في العناية الإلهية

(1) الصفة الثانية من بين صفات الله التي نسـّميها خواصّا هي **العناية** ؛ وهي لا تعدو أن تكون في رأينا غير ذلك الجهد الذي تبذله الطبيعة كلّها والأشياء الجزئية جميعا في سبيل حفظ وجودها ؛ إذ من الأكيد أنّه لا شيء يستطيع بطبيعته الخاصة أن يسعى إلى تحطيم كيانه، بل بالعكس يسعى كلّ شيء إلى البقاء في نفس الحالة كما يدأب على الارتقاء إلى حالة أفضل.

(2) وبنـاء على هذا التعريف الذي نقـدّم، نميّز بين **العناية الكليـة والعناية الجزئيـة**. فـ**العنايـة الكلية** هـي ما به يَنتج كلّ شيء ويُحفـظ بوصفه جزءا من الطبيعـة الكلّية ؛ و**العنايـة الجزئية** هي ما به ينـزع كلّ شيء إلى حفظ كيانه الخـاص، بصفته كلاًّ وليس بصفته جزءا من الطبيعـة. وهذا يتّضح من خلال المثال الآتي: كلّ أطراف الإنسان قد دُبّرت باعتبارها أجزاء للإنسان ككلّ، وهـذا يدخل في باب العنايـة الكليـة ؛ وأمّا العناية الجزئيـة فهي تتمثل في نزوع كلّ طـرف من الأطراف (بوصفه كلاًّ وليس بوصفه جزءا من الإنسـان) إلى حفظ كيانه وصيانة ذاته.

الفصل السادس
في القضاء والقدر الإلهيين

(1) الصفة أو الخاصة الثالثة هي قضاء الله.

1° سبق أن بيّنّا أنّ الله لا يمكنه أن يغفل عن فعل ما يفعله ؛ وأنّه بالفعل خلق كلّ شيء في غاية الكمال.

2° وأنّه لا يمكن لأيّ شيء أن يوجد أو يُتصوّر من دونه.

(2) يجب أن ننظر الآن فيما إذا كان يوجد في الطبيعة أشياء حادثة، أعني أشياء يمكن أن توجد أو ألاّ توجد ؛ ثمّ ما إذا كان يوجد شيء بحيث لا يمكن أن نسأل عن سبب وجوده.

أن لا وجود لأشياء حادثة، فهذا نبيّنه كما يلي:

إذا كان بعض الأشياء لا علّة لوجوده، كان وجوده ممتنعا ؛ والشيء الحادث لا علّة لوجوده ؛

فإذًا...

المقدمة الكبرى لا تحتمل النقاش ؛ أمّا الصغرى فنثبتها كما يلي:

لو كان للشيء الحادث علّة معيّنة مؤكّدة أوجدته، لكان وجوده ضروريا ؛ لكن من المحال أن يكون الشيء حادثا وضروريا في آنٍ ؛

إذًا...

(3) قـد يقول بعضهم: إذا كان **الشيء الحادث** يفتقر إلى علّة معيّنة مؤكّدة، فقـد تكون له، مع ذلك، علّة حادثة. فلـو كان الأمر كذلك، فلا بدّ أن يكـون إمّا بـالمعنى المنقسـم أو بـالمعنى المركّب: فإمّـا أن تكون العلّة حادثة من حيـث وجودها، لا من حيث كونها علّة، وإمّا أن تكون حادثة من حيث أنّها علّـة، لا من حيث وجودها الذي قد يكون وجودا ضروريا. بيْد أنّ كلتا الفرضيتين كاذبتان.

بالنسـبة إلى الأولى: لوْ كان بعض الأشـياء حادثا لأنّ علّتـه حادثة، فلا بدّ أن تكـون هـذه العلّة حادثة بدورها لكـون العلّة التـي أوجدتها حادثة هي الأخرى، وهكذا **دواليك بلا نهاية**. ولمّا سبق أن أثبتنا أنّ **كلّ الأشياء تنتج عن علّة وحيدة**، فلا بدّ إذًا لهذه العلّة أن تكون حادثة أيضا، وهذا باطل بالتأكيد.

وبالنسـبة إلى الثانيـة: لوْ كانت العلّة غير محـدَّدة لإنتاج أو إغفال شيء (هو الشيء المفروض حادثا) بدلا من آخر، لكان محالا أن تنتجه أو تغفل عنه، وهذا مناف للعقل.

(4) فيما يتعلق الآن بالسـؤال الثاني المطـروح أعلاه، وهو: **ما إذا كان يوجد في الطبيعة شيء لا يمكن أن نسـأل عن سـبب وجوده**، فـإنّ المراد به هو وجوب البحث عن علّة وجود شيء ما؛ إذ لو لم يكن للشيء علّة، لكان وجوده محالا.

إذًا ينبغـي البحث عن هذه العلّة إمّا في الشيء ذاته أو خارجه. وإذا سُـئلنا ما إذا كان هذا البحث يتطلّب بعض القواعد، فقولنا هو أنّنا لسـنا بحاجة إلى أيّة قاعدة؛ لأنّه إذا كان الوجود ينتمي إلى طبيعة الشيء، فمن المؤكّد أنّه لا يجب البحث عـن علّته خارجه؛ لكن إذا كان الأمر ليـس كذلك، فإنّه ينبغي البحـث عنها دائـما خارجه. ولمّا كانت الحالـة الأولى لا تصدق إلاّ على الذات الإلهيـة، فإنّه يترتّب على ذلك (مثلما بينّا أعـلاه) أنّ الله وحده هو العلّة الأولى للأشياء جميعا.

(5) وينتج عن ذلك بكلّ بداهة أنّ كلّ فعل من أفعال الإنسان الإرادية (باعتبار أنّ وجود الإرادة لا ينتمي إلى ماهيته) لا بدّ له من علّة خارجية كي تنتجه بالضرورة، وهو ما يبدو بوضوح من خلال كلّ ما قلناه في هذا الفصل، وسيكون أكثر وضوحا عندما نتطرّق في الباب الثاني إلى الحرّية الإنسانية.

(6) يعارض بعضهم فيقول: كيف يمكن للإله، وهو مطلق الكمال والعلّة الوحيدة للأشياء جميعا، كما أنّه من نظّم الكون ودبّره، أن يسمح مع ذلك بوجود مثل هذه الفوضى في الطبيعة؟ ولماذا لم يخلق الإنسان عاجزا عن اقتراف الخطيئة؟

(7) فيما يتعلق بالاعتراض الأوّل القائل بوجود فوضى في الطبيعة، فهو غير مقبول لأنّه لا أحد يعلم أسباب الأشياء بما يخوّل له الحكم بشأنها. وإنّ مصدر هذا الاعتراض هو ذلك الخلل في المعرفة المتمثل لدى بعض الفلاسفة في إنشاء أفكار عامة والاعتقاد أنّه لا بدّ للأشياء الجزئية أن تتطابق معها حتى تتّصف بالكمال.

فهذه **الأفكار**، حسبما يزعمون، توجد في ذهن الله ؛ ولقد ذهب الكثير من أتباع أفلاطون إلى القول بأنّ هذه **الأفكار العامة**، كفكرة **حيوان ناطق**، إنّما خلقها الله. ورغم قول أتباع أرسطو بأنّ هذه الأفكار غير موجودة في الواقع ولا تعدو أن تكون كيانات عقلية، إلاّ أنّهم غالبا ما ينظرون إليها، هم أيضا، كما لو كانت كيانات واقعية، سيّما أنّهم يقولون إنّ العناية الإلهية لا تشمل الأفراد وإنّما الأنواع فحسب، وإنّ العناية مثلا لا تقع على الفرس **بوسيفال** (Bucéphale) بقدر ما تقع على نوع الخيل عموما. ويقولون أيضا إنّ الله لا يملك معرفة بالأشياء الجزئية الفانية، وإنّما بالأشياء العامة التي تبدو في نظرهم ثابتة لا تتغيّر. وهذا لعمري يعبّر عن جهلهم، لأنّ الأشياء الجزئية وحدها تملك علّة، لا الأشياء العامة، باعتبار أنّ الأشياء العامة هي لا شيء. وعلى ذلك فإنّ الله هو علّة الأشياء الجزئية وصائنها. فإذا كان لا بدّ للأشياء الجزئية أن تكون مطابقة لطبيعة أخرى، فإنّها لن تستطيع آنذاك أن تطابق طبيعتها الخاصة ولن تستطيع بالتالي أن تكون ما هي عليه حقّا. فمثلا لو أنّ الله خلق كلّ النّاس على شاكلة آدم قبل الخطيئة، لكان خلقه لآدم دون سواه، ولما خلق لا زيد ولا

عمرو ؛ بينما على العكس يتمثل كمال الله في كونه يمنح جميع الكائنات، من أبسطها إلى أعظمها، ماهيتها، بل في كونه حائز على كلّ شيء بالتمام والكمال.

(8) الاعتراض الثاني هو: لماذا لم يخلق الله البشر بحيث لا يخطئون؟ وجوابنا هو أنّ كلّ ما يقال عن الخطيئة إنّما يعود إلى منظورنا الشخصي، مثلما يحصل عندما نقارن بين شيئين اثنين أو بين مختلف أوجه شيء واحد ؛ فمثلا إذا صنع بعضهم ساعة كي تدقّ وتشير إلى الوقت وكان ما أنجزه مطابقا للهدف الذي رسمه، فإنّا نقول إنّ هذا العمل جيّد ؛ وإلاّ نقول إنّه عمل **رديء** إذا لم يكن مناسبا للهدف المرسوم ؛ مع أنّه قد يُعتبر أيضا عملا جيّدا لو كانت غاية الصانع أن ينجز ساعة معطّلة ولا تدقّ في الوقت المطلوب.

(9) صفوة القول إذًا إنّه ينبغي على زيد أن يكون مطابقا بالضرورة لفكرة **زيد**، لا لفكرة **الإنسان**، وأنّ الخير والشر أو الخطيئة إنّما هي ضروب من التفكير وليست أشياء تملك كيانا واقعيا، مثلما سنبيّن ربّما بأكثر إسهاب في الفصول اللاحقة. ذلك لأنّ كلّ الكائنات وكلّ الأعمال الموجودة في الطبيعة إنّما هي كاملة.

الفصل السابع

في الصفات التي لا تنتمي إلى الله

(1) نستهلّ الحديث الآن عن الصفات[1] المنسوبة عموما إلى الله، مع أنّها لا تنتمي إليه، وأيضا عن الصفات التي تستخدم، دونما جدوى، في تعريف الذات الإلهية ؛ وسنتطرق في نفس الوقت إلى قواعد التعريف الصحيح.

(2) ولهذا لن ننشغل بالتصورات التي يقدّمها النّاس عموما عن الإله، وسنقتصر على تأمّل ما اعتاد الفلاسفة قوله بهذا الشأن. فهؤلاء قد عرّفوا الله بوصفه **قيوما مدبّرا قديرا عليما أزليّا بسيطا لا نهائيا، مطلق الكمال رحمانا رحيما،** إلخ. لكن قبل الشروع في ذلك لننظر فيما يقدّمونه.

(3) يقولون أوّلا إنّه يتعذر تقديم أيّ تعريف صادق دقيق للذات الإلهية، لأنّ التعريف لا يكون في رأيهم إلاّ بالجنس والفصل النوعي ؛ فلمّا كان الله ليس نوعا ينتمي إلى جنس، فإنّه لا يمكن تعريفه تعريفا صادقا دقيقا.

1- فيما يتعلق بالصفات المكوّنة للإله، فهي لا تعدو أن تكون جواهر لانهائية يقوم كلّ واحد منها على غاية الكمال. وكون الأمر على هذا النحو، فهذا ما تثبته حجج واضحة متميزة. غير أنّ من بين كلّ هذه الصفات اللامتناهية، لا ندرك حاليا إلاّ صفتين اثنتين، هما الفكر والامتداد.وكلّ ما يُنسب عموما إلى الذات الإلهية فهي ليست من صفاته بقدر ما هي من أحواله المنسوبة بالنظر إلى كلّ صفاته أو بالنظر إلى صفة واحدة من صفاته ؛ بالنظر إلى كلّ صفاته، كأن يكون مثلا أزليا، وقيوما، ولامتناهيا، وعلّة للأشياء جميعا، وثابتا ؛ وبالنظر إلى صفة واحدة، كأن يكون مثلا عليما، وحكيما، إلخ (ممّا ينتمي إلى الفكر) ؛ وكأن يكون من جهة أخرى في كلّ مكان، ويملأ كلّ شيء، إلخ (ممّا ينتمي إلى الامتداد).

(4) ويقولـون من جهة أخرى إنّه يتعذّر تعريف الله، لأنّ التعريف يعبّر عن ذات الـشيء مطلقا وبصـورة إيجابية ؛ والحال أنّ الله، حسـب ما يؤكّدون، لا يمكن إدراكه بصورة موجبة، بل ندركه فقط بصورة سـالبة، بحيث يتعذر تقديم أيّ تعريف دقيق له.

(5) ثـم إنّهم يقولون أيضـا إنّ الله يتعذر إثباته أبدا بصورة **قبلية، لأنّه لا علّة** له، وكلّ ما يمكن هو احتمال وجوده أو إثباته بالنظر إلى آثاره ومعلولاته.

فبـما أنّهم يعترفون، بآرائهم هذه عـن الله، بضعف معرفتهم وضحالتها، فإنّه يجوز لنا الآن أن نفحص تعريفهم عن كثب.

(6) أوّلا نحن لا نرى أنّهم يقدّمون هنا **صفات** تسـمح بإدراك الشيء (أي الإلـه)، بقدر مـا يقدّمون بعض **الخـواص**، وهذه الخواص، مـع أنّها تنتمي حقّا إلى الـشيء، إلاّ أنّها لا تفسّر طبيعته إطلاقـا. فرغم أنّ **القيومية والتدبير والكمال المطلـق والأزليـة والثبات**، إلخ، خـواص تنتمي إلى الإله دون سـواه، إلاّ أنّها لا تعرّفنا بماهية وبصِفات الكائن الذي تنتمي إليه.

(7) حان الأوان أيضا كي ننظر في الأشـياء التي ينسـبونها إلى الله والتي لا تنتمي إليه[1] ؛ كأن يكون **عليما ورحيما وحكيما**، إلخ ؛ ذلك أنّ هذه الأشياء لا تعـدو أن تكون أحوالا للجوهر المفكّر ولا يمكنها بأيّ وجه من الوجوه أن توجد وتُتصوّر من دونه ؛ ولهذا فإنّه لا يمكنها أن تُنسـب إلى الله، باعتباره كائنا لا يحتاج كي يوجد إلى أيّ شيء آخر غير ذاته.

(8) وإنّهم أخيرا يطلقون عليه **الخير الأسـمى** ؛ فإذا كانوا يقصدون بذلك أيّ أمر آخر غير ما سـبق أن قرّروه، وهو أنّ الله **ثابت وعلّة الأشـياء جميعا**، فإنّهم قـد تاهوا في غياهب تصوّراتهم وأضحوا لا يفهمون أنفسـهم ؛ ومردّ ذلك هو سـوء فهمهم للخير والشر، وقد ذهب في اعتقادهم أنّ الإنسـان نفسـه، وليس الإله، هو سـبب ما يقع فيه من خطايا ومن شرّ ؛ وهذا غير صحيح، بناء على ما

1- المقصود هو أنّها لا تنتمي إليه بالنظر إلى كامل كيانه أو إلى مجمل صفاته.

سبق أن أثبتنا، وإلاّ لزم التأكيد أنّ الإنسان هو علّة ذاته. وسنتبيّن الأمر لاحقا بأكثر وضوح عندما نتطرق إلى إرادة الإنسان.

(9) من الضروري الآن أن نجد حلاّ لتلك المغالطات التي يزيّنون بها جهلهم المتعلق بمعرفة الله. إنّهم يقولون بادئ ذي بدء **إنّ التعريف الجيّد ينبغي أن يقوم على الجنس والفصل النوعي**. لكن رغم أنّ هذا ما يسلّم به كلّ المناطقة، إلاّ أنّي لا أدري من أين لهم ذلك، إذ لا جرم أنّه لو كان صحيحا، لأصبحت المعرفة متعذرة تماما ؛ وفعلا، لو كنّا لا نستطيع معرفة شيء معرفة كاملة إلاّ بناء على تعريف يحدّد الجنس والفصل، لما أمكننا الحصول أبدا على معرفة كاملة للجنس الأعلى الذي لا يعلوه جنس ؛ لكن إذا تعذّرت معرفة الجنس الأعلى، والحال أنّه ما يعلّل معرفة كلّ الأشياء الأخرى، فإنّ الأشياء الأخرى، إذ لا يتمّ تفسيرها إلاّ بهذا الجنس، سيكون تصوّرها وإدراكها أقلّ. لكن بما أنّنا أحرار ولا شيء يربطنا بما يؤكّدون، سنصدع بقواعد أخرى للتعريف، تكون مطابقة للمنطق الحق وللتمييز الذي نقيمه في الطبيعة.

(10) سبق أن رأينا أنّ الصفات (أو، كما يطلق عليها بعضهم، الجواهر) هي أشياء، بل هي، على وجه التدقيق، كيانات قائمة بذاتها، وأنّها بالتالي تَظهر وتُدرَك بذاتها. أمّا الأشياء الأخرى فهي أحوال لهذه الصفات ولا يمكنها لا أن توجد ولا أن تُتصوّر من دونها. وعلى ذلك يوجد نوعان من التعريف هما:

1° تعريف الصفات التي تنتمي إلى كائن قائم بذاته: ولا تكون هذه الصفات بحاجة لتصوّر أيّ جنس من الأجناس أو لأيّ أمر آخر كي يجعلها أكثر وضوحا وأقرب إلى الأذهان، إذ لمّا كانت توجد بوصفها صفاتِ كائن قائم بذاته، فهي إنّما تُدرَك أيضا بذاتها.

2° تعريف الأشياء الأخرى، غير القائمة بذاتها، بل القائمة فقط في الصفات كأحوال من أحوالها، بحيث يتسنّى إدراكها بفضل هذه الصفات باعتبارها أجناسا لها.

هذا بشأن نظريتهم في التعريف.

أمّــا فيما يتعلق بالنقطة الثانية، وهو أنّه لا يمكن معرفة الله معرفة تامّة، فقد أجاب على ذلك السـيد «ديكارت» بما فيه الكفاية، في ردّه على الاعتراضات المتعلقة بهذه المسألة، صفحة 18.

(11) وفيــما يتعلق بالنقطـة الثالثة، وهي أنّه يتعذر إثبــات وجود الله بصورة قبليـة، فقــد أجبنا على ذلك أعلاه. فلمّا كان الله علّة ذاته فإنّه يكفي أن نثبته بذاتــه، وتكون الحجة بالتالي أقوى كثيرا من الحجة البعدية التي تسـتند عادة إلى العلل الخارجية.

الفصل الثامن

في الطبيعة الطابعة

قبل الانتقال إلى موضوع آخر، سنقسّم باختصار الطبيعة الكلّية إلى **طبيعة طابعة** و**طبيعة مطبوعة**.

نقصد بـ**الطبيعة الطابعة** كائنا نستطيع تصوّره بوضوح وتميّز دونما حاجة إلى أيّ شيء آخر غيره (كالحاجة مثلا إلى الصفات التي ذكرنا)، وهذا الكائن هو الله. وكذا كان مقصود **الطوماويين** بهذه العبارة، غير أنّ الطبيعة الطابعة عندهم كيان قائم خارج كلّ جوهر.

أمّا **الطبيعة المطبوعة** فنقسّمها إلى اثنتين، الكلّية والجزئية. تتألّف الكلّية من كلّ الأحوال التابعة للإله بصورة مباشرة، وسنتطرق إليها في الفصل الموالي. وتتألّف الجزئية من كلّ الأشياء الجزئية التي تنتج عن الأحوال الكلّية. وهكذا تحتاج **الطبيعة المطبوعة** إلى جوهر ما حتى يكون تصوّرها جيّدا.

الفصل التاسع

في الطبيعة المطبوعة

(1) فيما يتعلق الآن بالطبيعة المطبوعة الكلّية، أي الأحوال أو المخلوقات التي تنتج مباشرة عن الإله أو تكون مخلوقة من طرفه مباشرة، فنحن لا نعرف منها سوى اثنتين، هما الحركة في المادة والذهن في الشيء المفكّر[1]. هذان الحالان أزليّان وثابتان إلى الأبد. إنّه حقّا إنجاز عظيم وجدير بعظمة صانعه.

(2) أمّا بشأن الحركة، فبما أنّ موضوعها من مشمولات علم الطبيعة أكثر ممّا يخصّنا ههنا، فليس المطلوب منّا أن نفسّر كيف أنّها أزلية وستبقى ثابتة أبدا، وأنّها لا متناهية في جنسها، وأنّه لا يمكنها أن توجد أو تُتصوّر بذاتها، بل يجري تصوّرها بفضل الامتداد فقط ؛ فعن كلّ هذا لن نتحدث ههنا، وسنكتفي بالقول إنّها وليد الله ومن صُنعه وخلقه المباشر.

(3) وبشأن الذهن في الشيء المفكّر، فهو أيضا وليد الله ومن صنعه وخلقه المباشر، خلَقه منذ الأزل وسيبقى ثابتا إلى الأبد.

1- ملحوظة. ما يقال هنا عن الحركة الحاصلة في المادة ليس يقال بصورة جدّية، لأنّ المؤلّف يسعى إلى الكشف عن علّتها مثلما فعل سابقا بطريقة بعديّة ؛ لكن يمكن الاحتفاظ مع ذلك بهذا القول هنا إذ لا شيء يُبنى عليه أو يترتب عنه.
(ملاحظة المترجم : لا شكّ أنّ هذه الملحوظة ليست بقلم «سبينوزا»، ممّا جعل بعض المؤلّفين لا يذكرونها).

خاصيتـه الوحيـدة أنّـه يدرِك في كلّ زمـان كلّ شيء بوضـوح وتميّز، إدراكا تصاحبـه بهجةٌ تامّة دائمة لا تنتهي ولا تسـهو عمّا تفعل. ورغم أنّ هذا الأمـر واضح بذاتـه، إلاّ أنّنا سـنثبته بأكثر وضوح عندمـا نتطرق لانفعالات النّفس، ولذا لن نضيف هنا الأكثر.

الفصل العاشر

ما الخير والشر

(1) لاختصار الحديث عن أصل الخير والشر، نقول ما يلي: توجد بعض الأشياء في عقولنا، ولا توجد في الطبيعة ؛ فهي من إنتاجنا الخاص ولا تفيد إلاّ في تصوّر الأشياء بتمييز ؛ نذكر من بينها العلاقات القائمة بين مختلف الأشياء والتي نسمّيها كيانات عقلية.

(2) السؤال المطروح الآن هو: هل أنّ الخير والشر ينتميان إلى **الكيان العقلي** أم إلى **الكيان الواقعي**؟ وعلى اعتبار أنّهما مجرّد علاقات، فلا شكّ أنّه ينبغي تصنيفهما في عداد **الكائنات العقلية** ؛ ذلك لأنّنا لا نقول أبدا عن شيء إنّه حسن إلاّ بالإضافة إلى شيء آخر أقلّ منه حُسنا أو إفادة ؛ وهكذا فنحن لا نقول عن إنسان إنّه سيّء إلاّ بالإضافة إلى إنسان آخر أفضل منه، وعن تفاحة إنّها فاسدة إلاّ بالإضافة إلى تفاحة أخرى جيّدة أو أحسن منها.

ولولا الحسن والأحسن، إذ بالإضافة إليهما يقال الشيء قبيحا، لما جاز الحديث بهذه الصورة.

(3) وبالتالي فإذا قلنا عن شيء إنّه حسن، فكلّ ما نعنيه هو أنّه يناسب الفكرة العامة التي لدينا عن أشياء من هذا القبيل. لكن، كما أسلفنا القول أعلاه، يجب أن يكون الشيء مناسبا لفكرته الجزئية، التي ينبغي أن تكون ماهيتها ماهية كاملة، لا مناسبا لفكرة عامة، لأنّه لا وجود لهذا النوع من الأفكار.

(4) ولكي ندعم قولنا هذا، رغم وضوحه التام، نضيف الحجج التالية:

كلّ مــا يوجد في الطبيعة يمكن حصره في صنفين اثنين، صنف الأشــياء وصنف الأفعال ؛ لكن الخير والشر ليسا من قبيل الأشياء ولا من قبيل الأفعال ؛ إذًا الخير والشر لا يوجدان في الطبيعة.

فلو كان الخير والشر أشــياء أو أفعالا، لوجب أن يكون لهما تعريف ؛ بيد أنّ الخير والشر، كهروب زيد مثلا أو كحيلة عمرو، لا يوجد لهما أيّ تعريف خارج ماهية زيد أو ماهية عمرو، لأنّ هاتين فقط موجودتان في الطبيعة، وبالتالي فإنّه لا يمكن تعريف الخير والشر باستقلال عن ماهية زيد أو عمرو.

وينتج عن ذلك، مثلما أســلفنا، أنّ الخير والشر ليســا من الأشياء أو الأفعال القائمة في الطبيعة.

الباب الثاني

في الإنسان وفي ما ينتمي إليه

توطئة

(1) بعدما تحدثنا في الباب الأوّل عن الله وعن الأشـياء الكلية اللاّمحدودة، ننتقل في هذا الباب الثاني إلى بحث الأشياء الجزئية المحدودة ؛ ولن نتحدث عنها كلّها، إذ لا يحصى لها عدد، بل سننظر في تلك التي لها علاقة بالإنسان فقط ؛ وسنبدأ أوّلا بالسؤال عن الإنسان، باعتباره يتألّف من بعض الأحوال المنتمية إلى الصفتين اللّتين عهدناهما لدى الله.

(2) قلتُ: بعض الأحوال، لأنّي لا أعتقد إطلاقا أنّ الإنســان، بصفته يتألّف مـن روح، من نفس[1] أو من جسـم، هـو جوهر ؛ وذلك بناء على مـا أثبتناه في مستهلّ هذا الكتاب، من أنّه:

-1

إمّا أن تكون النفس جوهرا وإمّا أن تكون حالاً ؛ فهي ليست جوهرا، إذ سبق أن أثبتنا أنّه لا يمكن أن يوجد في الطبيعة جوهر محدود ؛ إذًا فهي حالٌ.

1. فلمّا كانت حالاً، فلا بدّ أن تكون إمّا حالا من أحوال **الامتداد** الجوهري أو من أحوال **الفكر** الجوهري ؛ لكنها ليست من أحوال الامتداد، لأنّ ... إلخ، إذًا فهي من أحوال الفكر.
2. لـمّا كان **الفكر الجوهري** لا يمكنه أن يكون متناهيا، فهو لانهائي، وكامل في جنسـه، وهو صفة من **صفات الله**.
3. لا بدّ للفكر الكامل أن يكون لديه **معرفة**، وفكرة، وضرب من التفكير، بشأن **كلّ الأشياء الموجودة في الواقع حقّا** وبشأن كلّ شيء فردي، بشأن الجواهر والأحوال على حدّ السواء ودونما استثناء.
4. قلتُ : **الموجودة في الواقع حقّا**، لأنّنا لا نتحدّث هنا عن معرفة وعن فكرة تدرك طبيعة كل الكائنات في مجملها وفق ترابط ماهياتها وبقطع النظر عن وجودها الفردي، بل نتحدث عن معرفة وعن فكرة بشـأن أشياء فردية من جهة نشوئها ووجودها.
5. هذه المعرفة وهذه الفكرة المتعلقة بكل شيء فردي يشرع في الوجود فعلا إنّما هي نفس هذا الشيء الفردي.
6. كل شيء يشرع في الوجود فعلاً بفضل الحركة والسكون، وكذا يكون حال كلّ أحوال الامتداد الجوهري التي نسمّيها أجساما.

1° لا يمكن لأيّ جوهر أن يبدأ في الوجود؛
2° لا يمكن لجوهرٍ أن ينتج جوهرا آخر؛
3° يتعذر وجود جوهرين متساويين؛

ولّما كان الإنسان لم يوجد منذ الأزل، وكان محدودا ومساويا لغيره من البشر، فإنّه لا يمكنه أن يكون جوهرا.

(3) وهكذا فإنّ كلّ ما لديه من أفكار لا تعدو أن تكون أحوالا لصفة الفكر التي عهدناها في الإله، كما أنّ كلّ ما لديه من أشكال وحركات وأشياء مماثلة أخرى إنّما هي أيضا أحوال للصفة الثانية التي نسبناها إلى الله.

(4) وعلى اعتبار أنّ طبيعة الإنسان لا يمكنها أن توجد ولا أن تُتصوّر بغير الصفات إذ هي صفات جوهرية، فإذا حاول بعضهم أن يثبتوا، بناء على ذلك، أنّ الإنسان جوهر، كانت أقوالهم باطلة وبلا أساس من الصحة ؛ فلمّا كانت طبيعة المادة أو الجسم متقدّمة على وجود صورة جسم الإنسان، فإنّ هذه الطبيعة

---

7. تتميز هذه الأجسام فقط من جهة نسبة الحركة والسكون التي تجعل هذا الجسم هكذا وليس بنحوٍ آخر، وتجعله هُوَ وليس الآخر.

8. عن نسبة الحركة والسكون يترتب أيضا وجود ذلك الجسم الذي هو جسمنا ؛ فعنه كما عن كل الأشياء الأخرى توجد معرفة وتوجد فكرة قائمة في الشيء المفكر: هذه الفكرة إنّما هي النّفس.

9. لكن هذا الجسم الذي هو جسمنا قد كانت له نسبة أخرى من الحركة والسكون قبل أن يولَد، وستكون له أيضا نسبة أخرى بعد أن يموت. ومع ذلك فإنّه قبل أن يولد وبعد أن يموت لم تكن ولن تكون معرفته أو فكرته أقلّ قياما من الآن في الشيء المفكّر ؛ غير أنّها لن تكون هي بعينها، لأنّ الجسم يملك الآن نسبة أخرى من الحركة والسكون.

10. لإنتاج فكرةٍ ومعرفة ونمط فكري ضمن الفكر الجوهري، كإنتاج هذه النفس التي هي نفسنا، ليس المطلوب وجود أيّ جسم (بحيث تكون معرفته آنذاك غير ما هي عليه)، بل المطلوب هو جسم يكون على هيئة تسمح بأن تكون لديه نسبة معيّنة من الحركة والسكون وليس نسبة أخرى ؛ إذ كما يكون الجسم، تكون النفس أيضا وتكون الفكرة والمعرفة إلخ.

11. فإذا حاز جسم كهذا النسبة الخاصة به وحافظ عليها، مثلا من 1 إلى 3، سيكون هذا الجسم وستكون النفس كما هما عليه حاليا ؛ سيخضعان في الواقع إلى تغيير مطرد، لكن لن يتجاوز هذا التغيير الحدّ المرسوم من 1 إلى 3 ؛ لكن بقدر ما يتغيّر الجسم ستتغيّر النفس في كل مرّة.

12. هذا النغيير الذي ينتج فينا عن تأثير الأجسام الأخرى في جسمنا، لا يمكنه أن يحدث دون أن تنتبه له وأن تدركه النفس المتغيّرة بدورها، وإنّ هذا التغيير هو ما نطلق عليه **الإحساس**.

13. أمّا إذا أثّرت أجسام أخرى في جسمنا حتى أنّها تفقده نسبة 1 إلى 3 من حركته، كان الموت وكان فناء النفس بوصفها فقط فكرة ومعرفة جسم يملك نسبة معيّنة من الحركة والسكون.

14. لكن لّما كانت النفس حالا من أحوال الجوهر المفكّر، فلقد كان بإمكانها أن تعرفه أيضا وأن تحبّه مثلما فعلت مع حال الامتداد ذاك، وأن تصبح، باقترانها بالجواهر الدائمة التي لا تتغير، خالدة ودائمة هي الأخرى.

لا يمكنها أن تكون حالا من أحوال جسم الإنسان، ولذلك فمن البيّن أنّه لم يكن بإمكانها أن تنتمي للإنسان زمانَ كان الإنسان غير موجود.

(5) وإنّا ننكر قاعدتهم الأساسية التي تقول: **إنّ الذي من دونه لا يمكن للشيء أن يوجد أو يُتصوّر إنّما هو ينتمي إلى طبيعة هذا الشيء** ؛ إذ سبق أن أثبتنا أنّه من دون الله لا يمكن لأيّ شيء أن يوجد أو يُتصوّر ؛ أي أنّه يجب أن يوجد الله ويُتصوّر قبل أن توجد الأشياء الجزئية وتُتصوّر. وأثبتنا كذلك أنّ الأجناس لا تنتمي إلى طبيعة التعريف، بل إنّ الأشياء التي لا يمكنها أن توجد إلاّ بغيرها، لا يمكن تصوّرها أيضا إلاّ بغيرها. ولمّا كان الأمر كذلك، فما هي القاعدة التي ينبغي وضعها حتّى نعلم ما الذي ينتمي إلى طبيعة شيء ما؟ هذه القاعدة هي الآتية: إنّ ما ينتمي إلى طبيعة الشيء هو ما يكون غيابه مانعا لوجود هذا الشيء ولتصوّره ؛ لكن ليس الأمر بمثل هذه البساطة، إذ يجوز دائما قلب الآية، أعني أنّ ما يتمّ إثباته عن الشيء لا يمكنه، من دون هذا الشيء، لا أن يوجد ولا أن يُتصوّر.

سنتطرّق إذًا إلى الأحوال المؤلّفة للإنسان في بداية الفصل الموالي.

الفصل الأوّل

في الرأي والاعتقاد والعلم[1]

(1) في مستهلّ حديثنا عن الأحوال المؤلّفة للإنسان، سنبيّن: °1 ما هي ؛ °2 ماذا يترتب عليها ؛ °3 ما أسبابها.

فيما يتعلق بالنقطة الأولى، نبدأ بالأحوال المعلومة لدينا أوّلا، **ألا وهي بعض المفاهيم، أو الوعي بمعرفتنا لأنفسنا وللأشياء الموجودة خارجنا.**

(2) يكون اكتسابنا لهذه المفاهيم إمّا:

°1 بالاعتقاد وحده ؛ ويتكوّن هذا الاعتقاد إمّا عن طريق السمع أو بالتجربة[2].

°2 وإمّا بالاعتقاد السويّ.

°3 وإمّا بالمعرفة الواضحة المتميّزة.

يكون الضرب الأوّل عموما قابلا للخطأ ؛ أمّا الضربان الثاني والثالث فإنّهما لا يخدعاننا على الرغم من تباينهما.

1- الأحوال التي يتألف منها الإنسان هي مفاهيم موزّعة إلى رأي واعتقاد سويّ ومعرفة واضحة متميزة، تولّدها الأشياء كلٌّ حسب نوعه.

2- سنتطرق في الفصل الموالي إلى التمثلات التي تنتج عن اعتقاد من هذا النوع، حيث نطلق عليها اسم الآراء، باعتبارها حقّا آراء.

(3) لكن لكي يُفهم ذلك بأكثر وضوح، نقترح مثالا مأخوذا من قاعدة الثلاثة، وهو كما يتلو:

1° إنسان يبلغه أنّه، وفقا لقاعدة الثلاثة، متى ضُرب العدد الثاني في الثالث ثمّ تمّت القسمة على الأوّل، فإنّا نحصل على عدد رابع تكون نسبته إلى الثالث كنسبة الثاني إلى الأوّل. ودون التثبّت من صدق من أبلغه ذلك، يشرع في العمل وفق هذه القاعدة، مع أنّ معرفته لقاعدة الثلاثة لا تفوق معرفة الأعمى للألوان ؛ ولا يعدو أن يكون سرده إلاّ تكرارا ببّغائيا لما تعلّمه[1].

2° إنسان آخر، صاحب بديهة، لا يكتفي بما يبلغ مسامعه، بل يسعى إلى التحقّق من الأمر بالقيام ببعض العمليات الحسابية، فإذا وجدها موافقة للقاعدة، سلّم بها. بيْد أنّنا كنّا على حقّ لمّا قلنا إنّ هذا الضرب معرّض للخطأ أيضا ؛ إذ كيف يكون واثقا من صدق القاعدة عموما بمجرّد اختباره لحالات جزئية معدودة[2]؟

3° إنسان ثالث لا يرضى لا بما يقوله قائل، إذ قد يخدعه، ولا باختبار بعض الحالات الجزئية، إذ لا يمكنها أن تقدّم قاعدة كلّية، فيسترشد بالعقل المبين الذي لم يسبق أن خدع أبدا من أحسنَ استعماله. فيخبره العقل أنّه من طبيعة الأعداد المتناسبة أن يكون الأمر هكذا ولا يمكنه أن يكون بنحو آخر[3].

4° لكن الإنسان الرابع، إذ يملك معرفة في غاية الوضوح، فهو لا يستحقّ أن يسمع ولا أن يختبر ولا أن يستنبط، لأنّه يدرك فورًا، بحدس مباشر، التناسب بين الأعداد[4].

1- فهذا يظنّ أو، كما نقول عادة، يعتقد عن طريق السمع فحسب.

2- وهذا يظنّ أو يعتقد ليس عن طريق السمع فحسب، وإنّما بناء على التجربة ؛ وهاتان طريقتان في التخيّل.

3- وهذا على يقين بفضل الاعتقاد السويّ الذي لا يمكن أن يخدعه، وإنّ اعتقاده هو الاعتقاد الحق.

4- أمّا هذا الأخير فهو لا يتخيّل ولا يعتقد أبدا، بل يرى الشيء ذاته، يراه في ذاته وليس بفضل شيء آخر غيره.

الفصل الثاني

ما الرأي والاعتقاد والمعرفة الصادقة

(1) نتطرّق الآن إلى ما يترتّب على مختلف المعارف التي عرضنا لها في الفصل السابق، ونقف مرّة أخرى على معنى الرأي والاعتقاد والمعرفة الواضحة.

(2) نسمّي الأولى **رأيًا** لأنّها تكون عرضة للخطأ ولا تنتج أبدا عمّا نعلمه علما يقينا بقدر ما تنشأ عن الافتراض والتخمين. ونسمّي الثانية **اعتقادًا** لأنّ الأمور التي ندركها بالعقل وحده إنّما نحن لا نعاينها حقّا، بل نعلمها فقط بالاقتناع الحاصل في عقولنا بأنّ الأمر ينبغي أن يكون بهذه الصورة وليس بصورة أخرى. لكن نسمّي **معرفة واضحة** تلك التي يكون اكتسابها، ليس باليقين القائم على الاستدلال، وإنّما بالشعور بالشيء ذاته والاستمتاع به، وهي أفضل من المعارف الأخرى كثيرا.

(3) بعد هذا التمهيد، نصل إلى النتائج المترتبة ؛ فنقول: تكون المعرفة الأولى مصدرا لكلّ الأهواء المناقضة للعقل المبين ؛ وتكون الثانية مصدرا للرغبات الحسنة ؛ وتكون الثالثة مصدرا للحبّ الخالص الحقيقي وكلّ ما ينشأ عنه.

(4) وهكذا فإنّنا نجعل من المعرفة العلّة المباشرة لكلّ الأهواء، لأنّه يتعذّر تماما على أيّ شخص لا يدرك ولا يعلم وفق ضروب المعرفة المذكورة، أن يكون مدفوعا إلى الحب والرغبة أو إلى أيّ نمط آخر من أنماط الإرادة.

الفصل الثالث

في الأهواء التي يكون مصدرها الرأي

(1) ننظر الآن، مثلما أشرنا، كيف تنشأ الأهواء عن الرأي ؛ ولغاية التوضيح، سنأخذ منها بعض العيّنات وسنبرهن عمّا نقول.

(2) التعجّب هو أوّل ما يصيب من يدرك الأمور بالضرب الأوّل من المعرفة ؛ إذ بعد استنتاجه لقاعدة عامّة انطلاقا من بعض الملاحظات الجزئية، يصيبه الذهول متى عاين أمرا مناقضا لهذه القاعدة[1]. فمثلا لو لم يشاهد بعضهم غير خرفان صغيرة الإلية، فإنّه سيستغرب عند مشاهدة الخرفان المغربية الطويلة الإلية. يُروى أنّ فلاّحا كان يعتقد أنّه لا وجود لحقول خارج حقوله، فلمّا اختفت إحدى أبقاره واضطرّ للبحث عنها بعيدا، أصيب بدهشة عظيمة إذ وجد خارج حقوله حقولا أخرى بهذا العدد.

(3) ولا شكّ أنّ نفس الأمر يحصل للعديد من الفلاسفة إذ يظنّون أنّه لا شيء يوجد خارج هذا الحقل الضيّق أو هذه الكرة الصغيرة حيث يعيشون،

1- لا ينبغي أن يفهم ذلك على أنّ التعجّب يتقدّمه دائما استنتاج صوري، بل يحدث أيضا بغير استنتاج، عندما نتصوّر أنّ الشيء هو على هيئة ما وليس على خلاف ما تعوّدنا رؤيته أو سماعه أو تصوّره. فهكذا مثلا، عندما يقول أرسطو : الكلب حيوان نابح، فهو يستنتج من ذلك أنّ كلّ ما ينبح فهو كلب. لكن عندما يقول فلاّح : كلبٌ، فهو يقصد ضمنيا نفس الشيء الذي يقصده أرسطو بتعريفه ؛ بحيث إذا سمع الفلاّح نباحا، قال: هذا كلب ؛ وبالتالي فإذا سمع كلاهما حيوانا آخر ينبح، فإنّ الفلاّح، مع أنّه لم يقم بأيّ استدلال، سيندهش مثل أرسطو الذي استدلّ. ثم إنّنا عندما نرى شيئا لم يسبق أن فكّرنا فيه من قبل، فإنّ هذا الشيء لا يكون مع ذلك على هيئة غريبة تماما عن كل ما شاهدناه في السابق سواء في كامل كيانه أو في البعض منه ؛ وكل ما في الأمر هو أنّه ليس تماما على هيئة مماثلة، أو لم نتأثر به دائما بطريقة مماثلة.

لكونهم لم يجيلوا نظرهم بعيدا. لكن لن يستغرب ذلك أبدا من يقوم باستنباط نتائج صادقة. هذا بشأن الهوى الأوّل.

(4) ثاني الأهواء هو الحبّ، وينشأ :

1° عن السمع؛

2° عن الرأي؛

3° عن مفاهيم صادقة.

(5) يمكن معاينة الحبّ من النوع الأوّل لدى الأبناء في علاقتهم بآبائهم، لأنّه يكفي أن يصف الآباء شيئا ما بأنّه حسن حتى يميل إليه الأبناء دونما رويّة ؛ كما يمكن مشاهدته أيضا لدى أولئك الذين يضحّون بحياتهم في سبيل الوطن ؛ وكذلك أخيرا عند كلّ أولئك الذين يعشقون شيئا لمجرّد ما وصلهم عنه من الأخبار.

(6) وبالنسبة إلى النوع الثاني فمن المؤكد أنّه كلّما رأى إنسان، أو توهّم أنّه رأى بعض الخير في شيء ما، فإنّه سيسعى إلى الاقتران به ؛ وباعتبار الخير الذي يراه في هذا الشيء فإنّه سيختاره بوصفه أفضل الأشياء جميعا وأكثرها إمتاعا. فإذا تعرّف، مثلما يحدث غالبا في حالات كهذه، على شيء أفضل ممّا عهده حتى تلك اللحظة، أشاح بوجهه في الإبّان عن الشيء الأوّل وأحبّ الثاني. سنعرض لهذه الأمور بأكثر وضوح حين نتطرّق إلى حرّية الإنسان.

(7) أمّا النوع الثالث من الحبّ، وهو الذي ينشأ عن مفاهيم صادقة، سنغضّ عنه النظر هنا، إذ لم يحن بعد الأوان لمعالجته[1].

(8) تنشأ **الكراهية**، وهي نقيض الحبّ، عن الخطأ الناتج عن الرأي ؛ فإذا رأى إنسان أنّ شيئا ما هو خير، وأقدم إنسان آخر على إيذاء هذا الشيء، فإنّ

1- لا نظر هنا في الحب الذي ينشأ عن مفاهيم صادقة أو معرفة واضحة باعتباره لا يصدر عن الرأي ؛ لكن راجع في هذا الصدد الفصل 22.

شعورا بالكره سينشأ لدى الإنسان الأوّل تجاه الثاني ؛ ولو كان الأوّل يملك معرفة بالخير الحقّ، لما شعر بالكره، مثلما سنبيّن فيما يتبع. ذلك لأنّ كلّ ما يمكن أن يوجد أو أن نفكّر فيه إنّما هو لا يعدو أن يكون، بالمقارنة مع الخير الحقّ، إلاّ التعاسة بعينها ؛ أليس من يظلّ هكذا عالقا بالتعاسة يستحق الشفقة أكثر من الكره؟ وأخيرا فإنّ الكراهية تنشأ أيضا عن مجرّد السمع، مثلما نرى لدى الأتراك ضدّ اليهود والمسيحيين، ولدى اليهود ضدّ الأتراك والمسيحيين، ولدى المسيحيين ضدّ اليهود والأتراك ؛ ألا كم يبلغ بهم الجهل بعقائد وأخلاق بعضهم البعض !

(9) الرغبة الآن، سواء تمثلت، كما يرى بعضهم، في طلب أو اشتهاء ما نفتقده فقط، أو، كما يرى آخرون[1]، في الاحتفاظ بما في حوزتنا، فمن المؤكّد أنّها لا تنشأ لدى أيّ إنسان إلاّ بفعل شيء بدا له خيرا.

(10) من البيّن إذًا أنّ الرغبة، شأنها شأن الحبّ، تنشأ من الضرب الأوّل من المعرفة، لأنّه بمجرّد أن يبلغ مسامعنا أنّ شيئا ما هو خير حتى نشتهيه ونرغب فيه ؛ كالمريض الذي ما إن يخبره الطبيب بأنّ بعض الدواء شاف لدائه حتى ينهض يبحث عنه.

وتنشأ الرغبة أيضا من التجربة، مثلما يحدث لدى الأطبّاء الذين، إذا وجدوا علاجا نافعا أحيانا، تعوّدوا على اعتباره ناجعا دائما.

(11) وكما هو بيّن للجميع، فإنّ كلّ ما قيل عن هذه الأهواء ينطبق أيضا على الأهواء الأخرى. وبما أنّنا سنشرع، فيما يلي، في إحصاء أيّها معقول وأيّها غير معقول، سنترك هذا الأمر جانبا الآن، ونكون بهذه الصورة قد أنهينا الحديث عن الأهواء التي تنشأ عن الرأي.

1- التعريف الأول هو الأفضل، لأنّنا إذا تمتّعنا بالشيء زالت الرغبة فيه، ولم يعد استعدادنا لحفظه رغبة حقيقية بقدر ما هو التخوّف من فقدانه.

الفصل الرابع

فيما ينشأ عن الاعتقاد، وفيما ينفع الإنسان أو يسيء إليه

(1) بعدما بيّنا في الفصل السابق كيف تتولّد الأهواء عن أخطاء الرأي، ننظر الآن في استتباعات الضربين الآخرين من ضروب المعرفة، ونبدأ بالذي أطلقنا عليه اسم **الاعتقاد السويّ**[1].

(2) فهذا الضرب من المعرفة يبيّن ما ينبغي على الشيء أن يكون، وليس ما يكون عليه حقّا ؛ ولهذا فإنّه لا يجعلنا نتّحد بالشيء الذي نعتقده أبدا. قلت إذًا إنّه يبيّن لنا فقط ما ينبغي على الشيء أن يكون، وليس ما يكون عليه حقّا، إذ يوجد بين الأمرين فرق عظيم، مثلما رأينا في مثالنا عن قاعدة الثلاثة ؛ فإذا استطاع إنسان أن يجد بفضل النسبة عددا تكون علاقته بالعدد الثالث كعلاقة الثاني بالأوّل، فإنّه يمكنه أن يقول (بعد الضرب والقسمة) إنّ الأعداد الأربعة ينبغي أن تكون متناسبة ؛ ورغم أنّ الأمر كذلك فإنّ حديثه يجري كما لو كان

1- الاعتقاد يقين شديد ينشأ عن أسباب عقلية، يجعلني أقتنع اقتناعا عقليا بأنّ الشيء هو حقّا خارج عقلي على نحو ما أتبيّنه في عقلي. قلتُ إنّه **يقين شديد ينشأ عن أسباب عقلية**، حتى أميّزه عن الرأي، الذي يكون دائما ملتبسا وقابلا للخطأ، وعن العلم أيضا، الذي لا يتمثل في اليقين المتولد عن أسباب عقلية بقدر ما يتمثل في الاتحاد المباشر بالشيء ذاته. قلتُ كذلك: **هو حقّا خارج عقلي على نحو ما أتبيّنه** ؛ قلتُ: حقّا، لأنّ في هذا الضرب من المعرفة لا يمكن للأسباب العقلية أن تخدعني وإلاّ ما تميّزت عن الرأي ؛ وقلتُ: **على نحو**، لأنّ هذا الضرب من المعرفة يمكنه أن يخبرني فقط بما ينبغي أن يكون عليه الشيء، ليس بما هو عليه حقّا، وإلاّ ما تميّز عن العلم ؛ وقلتُ: خارج، لأنّه لا يجعلنا نتمتّع عقليا بما يوجد فينا، وإنّما بما يوجد خارجنا.

يتعلّق بشيء قائم خارجه ؛ لكن لو كان يملك حدسًا للنّسبة مثلما أشرنا في المثال الرابع، لأصدع آنذاك بأنّ الشيء هو هكذا حقّا، باعتباره لم يعد قائما خارجه بل أصبح داخله. هذا عن النقطة الأولى.

(3) النتيجة الثانية الحاصلة عن الاعتقاد السويّ هي أنّه يقودنا إلى المعرفة الواضحة، التي بها نحبّ الله وندرك بالعقل الأشياء القائمة خارجنا، لا القائمة فينا.

(4) والنتيجة الثالثة هي أنّه يمنحنا معرفة الخير والشر، كما يعيّن لنا الأهواء التي ينبغي كبحها. ولمّا كنّا قد أشرنا إلى أنّ الأهواء التي تنشأ عن الرأي تكون سيّئة، فمن المفيد غربلتها بفضل هذا الضرب الثاني من المعرفة للتمييز بين ضارّها ونافعها. وحتى يكون عملنا مجديا، لنفحصها بدقّة مثلما فعلنا سابقا، كي نختار منها ما ينبغي اختياره ونستبعد ما ينبغي استبعاده. لكن قبل الانتقال إلى هذه النقطة، نشير باختصار إلى ما يكون خيرا أو شرّا في الإنسان[1].

(5) سبق أن قلنا إنّ جميع الأشياء ضرورية، وإنّه **لا يوجد في الطبيعة لا خير ولا شرّ**. وهكذا فكلّ ما نخصّ به الإنسان إنّما ينتمي إلى جنس الإنسان، وهو لا يعدو أن يكون إلاّ **كيانا عقليّا**. ولذا فعندما نتصوّر في عقولنا فكرة إنسان كامل فإنّ ذلك يجعلنا (بتأمّل أنفسنا) نسعى إلى الفوز بمثل هذا الكمال.

(6) وعلى ذلك فكلّ ما يقرّبنا من هذا الكمال سنسمّيه خيرًا، وكلّ ما يحول دون بلوغه أو يبعدنا عنه سنسمّيه شرّا.

(7) قلت إذًا يجب أن أتصوّر إنسانا كاملا إذا كنت أريد الحديث عن خير الإنسان وشرّه، لأنّني لو تطرّقت إلى الخير والشرّ في شخص آدم مثلا لوقعت في الخلط بين الكيان الواقعي والكيان العقلي، وهذا ما ينبغي على الفيلسوف الحقيقي أن يتجنّبه تماما لأسباب سأتناولها بالنظر فيما يتبع أو في مناسبات أخرى.

1- أمّا ما يترتب رابعا على هذا الاعتقاد الصادق فهو أنّه يخبرنا فيما تتمثل الحقيقة والبطلان.

(8) وفضلا عن ذلك فلمّا كان مصير آدم أو أيّ مخلوق آخر غيره إنّما يتعذّر معرفته إلاّ بالحادثة، فإنّه يترتّب أنّ ما يمكن الإدلاء به عن مصير الإنسان[1] لا يمكن بناؤه إلاّ على تصوّر للإنسان الكامل ؛ إذ تكون معرفة مصير الإنسان الكامل ممكنة لكونه كائنا عقليّا، كما تكون معرفة الخير والشرّ ممكنة لكونهما مجرّد نمطين من أنماط التفكير.

(9) وحتى نصل تدريجيا إلى المسألة، نذكّر بما تقدّم أن رأينا من أنّ حركات النّفس وأحوالها وانفعالاتها وأفعالها تنشأ عن تمثّلاتها، فقد قسّمنا هذه التمثلات إلى أربعة هي:

1° السمع وحده ؛ 2° التجربة ؛ 3° الاعتقاد ؛ 4° المعرفة الواضحة. فبعد أن تبيّنا ما ينتج عنها، اتّضح لنا أنّ الضرب الرابع، أعني المعرفة الواضحة، إنّما هو أفضلها جميعا ؛ ذلك لأنّ الرأي غالبا ما يجرّنا إلى الخطأ، والاعتقاد السويّ لا يكون جيّدا إلاّ بقدر ما يقودنا إلى المعرفة الصادقة ويحضّنا على الأشياء المحمودة، بحيث تبقى المعرفة الواضحة هي الغاية المنشودة وأشرف الغايات.

(10) إلاّ أنّ هذه المعرفة الواضحة تكون مختلفة باختلاف موضوعاتها، وبقدر ما يكون موضوعها أفضل، تكون هي الأخرى أفضل ؛ وبالتالي فإنّ أكثر النّاس كمالا هو ذلك الذي يتّحد بالله، الكائن المطلق الكمال، ويستمتع باتّحاده هذا.

(11) ولكي نبحث ما في الأهواء من خير وشرّ، سنعتبرها على انفصال، وسنبدأ بالتعجّب. فهذا الانفعال، إذ ينشأ عن أحكام مسبقة أو عن الجهل، يعبّر عن نقص لدى الإنسان الذي يخضع له. قلت إنّه نقصٌ، لأنّ التعجّب لا يحتوي في ذاته على أيّ شرّ.

1- لا يمكن أن تحصل لدينا، انطلاقا من اعتبار أيّ مخلوق فردي، فكرة كاملة، لأنّ كمال هذه الفكرة، أعني الحكم الذي به نقرّر ما إذا كانت كاملة أم لا، إنّما ينبغي استنباطه بالضرورة من فكرة عامة، أي من كيان عقلي.

الفصل الخامس

في الحبّ

(1) سنقسّـم الحبّ، لأنّه لا يعدو أن يكون غير الاستمتاع بشيء ما والاتّحاد به، حسب طبيعة الموضوع الذي يسعى الإنسان إلى التمتّع به والاقتران.

(2) تكـون بعض الأشـياء بذاتها فانية، وتكون بعض الأشـياء الأخرى، بموجـب علّتها، غير فانيـة ؛ ويكون شيء ثالث خالـدا لا يفنى بموجب ذاته وقدرته الشخصية.

الأشـياء الفانية هي كلّ الأشياء الجزئية التي لم توجد منذ القِدم وبدأت في الوجود.

والأخرى هي الأحوال الكلّية التي قلنا إنّها علل الأحوال الجزئية.

والشيء الثالث هو الله أو، والأمران سيّان، هو الحقّ.

(3) ينشـأ الحبّ إذًا عن تمثّل شيء ومعرفته، وبقدر ما يكون الشيء في نظرنا رائعا عظيما، يكون حبّنا له رائعا عظيما.

(4) يمكننا أن نتحرّر من الحبّ بطريقتين اثنتين: إمّا بمعرفة شيء أفضل، أو بـما تخبرنا به التجربة عمّا يجرّه الـشيء المحبوب، الذي كنّا نراه رائعا عظيما، من تبعات نحسة مشؤومة.

(5) من مميّزات الحبّ أيضا أنّنا لا نسعى أبدا إلى التحرّر منه تماما (مثلما نفعل مع التعجّب ومع الأهواء الأخرى)، وذلك لسببين اثنين هما: 1° أنّ ذلك محال ؛ 2° أنّه من الضروري ألاّ نتحرّر منه.

فذلك **محال** لأنّ الأمر لا يتوقّف علينا إطلاقا، بل يتوقّف على ما نلاحظه من خير ومنفعة في الشيء المحبوب فقط، فلو كنّا لا نرغب في حبّه لوجب أوّلا أن يكون هذا الشيء غير معلوم لدينا، وهذا غير ممكن أو لا يتوقّف علينا، لأنّنا لو كنّا لا نعلم شيئا، لكنّا بالتأكيد غير موجودين.

وإنّه من **الضروري** ألاّ نتجرّد منه تماما لأنّه لا يمكننا أن نوجد، نظرا إلى ضعف طبيعتنا، دون الاستمتاع بشيء نقترن به ونقوى باتّحادنا معه.

(6) من بين هذه الأشياء الثلاثة، أيّها سنختار وأيّها سنطرح؟

فيما يتعلّق بالأشياء **الفانية** (لأنّه من الضروري، كما قلنا، وباعتبار ضعف طبيعتنا، أن نحبّ شيئا ما ونقترن به كي نوجد) فليس من شكّ أنّ حبّنا لها واقترانا بها لن يجعلا من طبيعتنا طبيعة قويّة بالمرّة، لأنّها ضعيفة هي الأخرى، ولا يمكن للعليل أن يعضد عليلا آخر. ثمّ إنّها ليست فقط غير نافعة، بل هي ضارّة أيضا ؛ وقد قلنا عن الحبّ إنّه **اتّحاد بالموضوع الذي يستحسنه عقلنا ويراه رائعا** ؛ ونعني بهذا الاتّحاد أنّ العاشق والمعشوق يصبحان شيئا واحدا ويؤلّفان معا كلاّ واحدا. فلا شكّ إذًا أنّ الذي يقترن بأشياء فانية يكون جدُّ بائسا ؛ إذ لمّا كانت هذه الأشياء خارجة عن نطاقه ومستطاعه وعرضة لحوادث كثيرة، كان من المحال أن يصيبها مكروه وأن يبقى هو معافى منه. وبالتالي فإذا كان البؤس والشقاء من نصيب الذين يعشقون الأشياء الفانية المتضمّنة لدرجة من الماهية، فماذا عسى أن يكون نصيب أولئك الذين يعشقون الأمجاد والثروات والمتعة، إذ هي خاوية تماما من كلّ ماهية !

(7) واضح من ذلك أنّ العقل يحثّنا على تطليق مثل هذه الأشياء الفانية ؛ فقد غدا من البيّن، بعد ما تقدّم، أنّ عشقها ينذر بالشرّ وبالسمّ القاتل. وهذا

مـا نراه بصورة أوضح عندمـا نتأمّل كم هو عظيم ورائع ذلك الخير الذي قد نخسره ونحرم منه جرّاء تمتّعنا بها.

(8) قلنـا إنّ الأشـياء الفانية خارجة عـن نطاقنا ومسـتطاعنا ؛ لكن ليُفهم ذلـك جيّـدا: إنّنا لا نعني بذلك أنّنا علّة حرّة طليقـة ؛ فعندما نقول إنّ بعض الأشـياء في مستطاعنا وبعضها الآخر خارج مسـتطاعنا، فإنّا نعني بالأشياء التي في مسـتطاعنا تلـك التي نحقّقها وفق نظام الطبيعـة إذ نحن جزء من أجزائها، وبالأشـياء الخارجة عن مستطاعنا تلك التي لا حول لنا ولا قوّة عليها، لبُعدها عنّا وعن ماهيتنا الحقيقية كما حدّدتها يد الطبيعة.

(9) نواصـل وننتقل إلى النوع الثاني من الأشـياء التي، مع أنّها ثابتة وخالدة، إلاّ أنّها ليسـت على هـذا النّحو بمحض قدرتها الشـخصية. ويكفي أن نتأمّلها قليـلا حتى ندرك أنّها لا تعدو أن تكون أحـوالا تابعة للإله بصورة مباشرة. ولمّا كانت طبيعتهـا هي تلك، فإنّه يتعذّر علينا معرفتها، إلاّ إذا كنّا نملك في ذات الوقـت مفهوم إلهٍ كاملٍ يقوم فيه ـ نظرا إلى كماله ـ حبّنا بالضرورة ؛ وباختصار فإنّه من المحال، إذا اسـتخدمنا عقولنا كـما ينبغي، أن نتهالك عن حبّ الله. وإنّ الأسباب الداعية إلى ذلك واضحة، فهي:

(10) **أوّلا**، أنّنا نختبر أنّ الله وحده يملك كيانا، بينما تفتقر الأشياء الأخرى إلى الكيـان، بل هي مجرّد أحوال لا غير ؛ وبما أنّ الأحوال يتعذّر تصوّرها جيّدا بغير الكيان الذي تنتمي إليه مباشرة، فضلا عمّا أثبتناه سابقا من أنّنا، متى أحببنا شيئا ثمّ تعرّفنا على شيء أفضل منه، ارتمينا على هذا وتخلّينا عن ذاك، فإنّه يترتّب بكلّ تأكيد أنّنا، بمعرفتنا للذات الإلهية الحائزة وحدها على كلّ الكمالات، سنقع لا محالة في حبّها بالضرورة.

(11) **ثانيـا**، أنّنا إذا اسـتخدمنا عقولنا في معرفة الأشـياء جيّدا، كان لا بدّ من معرفتها بأسـبابها ؛ فلمّا كان الله هو العلّة الأولى للأشياء جميعا، فإنّ معرفته تكون متقدّمـة بالطبع على معرفتها، لأنّ إدراكهـا يترتّب على إدراك العلّة الأولى. ولمّـا كان الحـب الحقيقي إنّما ينشـأ دائما عن معرفة مـا للشيء من بهاء

وعظمــة، فهل من شيء آخر يمكــن أن يقصده الحبّ بشــدّة أكثر، غير ربّنا ومولانا، إذ هو وحده الخير الكامل العظيم؟

(12) هكذا نرى كيف يكون الحبّ قويّا وكيف ينبغي أن يشدّنا إلى الله.

وإذا بقي حديث في الحبّ، سوف يحين أوانه عندما نتطرّق إلى الضرب الأخير من ضروب المعرفة. ننتقل الآن إلى البحث الذي وعدنا به سابقا، وهو البحث في الأهواء، أيّها سنقبل وأيّها سنرفض.

الفصل السادس

في الكره

(1) الكره هو الميل إلى إزاحة ما تسبّب لنا في بعض الشرّ.

وتجدر الإشارة إلى أنّنا نأتي أعمالنا بطريقتين: إمّا بانفعال أو بغير انفعال. نأتيها بانفعال، مثلما نرى عموما لدى الأسياد تجاه عبيدهم المذنبين، إذ يتصرّفون عادة تحت وطأة الغضب ؛ ونأتيها بغير انفعال، شأن سقراط، إذ كان لا يسلّط عقابا على أحد خدمه ولا يسعى إلى تأديبه إلاّ بعد زوال سخطه عليه.

(2) وبما أنّنا نستطيع إنجاز أعمالنا بانفعال أو بغير انفعال، فمن الممكن إذًا أن نستبعد الأشياء التي تعترض سبيلنا دون أن ينتابنا انفعال. فما هو الأفضل؟ أن نستبعد الأشياء بِكُرْهٍ وتقزّز، أم أن نتحمّلها بحزم ورباطة جأش (سيّما وأنّ هذا ممكن)؟ فمن المؤكّد أنّنا لو أتينا الأعمال التي نريد، دونما انفعال، لن ينجرّ عن ذلك أيّ شرّ. وبما أنّه لا يوجد بين الخير والشر وسط، نرى أنّ السلوك بانفعالٍ يكون سيّئا، والسلوك بغير انفعال يكون حسنا.

(3) لكن لننظر ما إذا كان يوجد بعض المنكَر في اعتبار الأمور بكراهية وتقزّز. فلا شكّ أنّ الكراهية، إذ تنشأ عن الرأي، لا ينبغي أن تجد مكانا في أنفسنا، لأنّنا نعلم أنّ الشيء نفسه قد يكون في لحظة خيرا لنا، وينقلب في لحظة أخرى إلى شرّ، مثلما عوّدتنا عليه الأعشاب الطبّية دائما.

بقي أن نعلم ما إذا كان الكره ينشــأ فينا عن الرأي فحسب، أم كذلك عن الاســتدلال الصادق. لكن فحص هذه المســألة يتطلّب أن نشرح بوضوح معنى الكره وأن نميّزه عن التقزّز.

(4) الكره هو انفعال النّفس ضدّ من أساء إلينا عن علم وقصد.

أمّــا التقزز فهو انفعالها ضدّ شيء، لما يســبّبه من ضرر وألم، نعلم أو نظن أنهما يترتّبــان عن طبيعته. قلت: عــن طبيعته، إذ لو كان الأمر مختلفا، وحصل لنا من هذا الشيء بعض الأذيّة أو الضرر، فإنّنا مع ذلك لن نتقزز منه، بل قد ننتظر منه حتى بعض المزايا: فالذي يجرحه حجر أو سكّين لا يشعر تجاهه بالتقزز.

(5) بعد هذه الملاحظة، ننظر باختصار في تبعات هذين الانفعالين.

عــن الكره يتولّد الحزن، وإذا اشــتدّ الكره تولّد عنــه الغضب. ولا يحثّ الغضــب، على خلاف الكــره، على تحاشي الشيء المكروه فحســب، بل يحثّ أيضا على تحطيمه متى أمكن. وعن هذا الكره الشديد يتولّد الحسد.

وعن التقزز ينشــأ بعض الحزن، لأنّنا نســعى إلى تحاشي شيء حقيقي حائز هو الآخر على ماهية ما وكمال ما.

(6) بناء على ما تقدّم، نفهم بسهولة أنّنا متى أحكمنا استخدام عقولنا تعذّر علينــا أن نكره شــيئا أو نتقزز من شيء، وإلاّ حرمنا أنفســنا من الكمال الذي فيه. ويخبرنا العقل أيضا أنّنا لا نستطيع أن نكره أحدا ؛ ذلك لأنّنا إذا أردنا أن نســتخلص أمرا من كلّ ما يوجــد في الطبيعة، وجب علينا أن نحوّله إلى ما هو أفضل، إمّا لأنفسنا أو للشيء ذاته.

(7) ولمّــا كان أفضل مــا ندركه من بين الأشــياء حاليا إنّما هو الإنســان الكامــل، فإنّ أفضل ما ندأب عليه، لأنفســنا وللجميع، هــو توجيه النّاس إلى هذا الكمال ؛ وقتئذ فقط يمكنهم أن يجنوا منّا ونحن منهم أعظم ثمرة ممكنة.

وما السبيل إلى ذلك إلاّ بمعاملتهم حسب ما يمليه الضمير، لأنّ ضميرنا لا يوقع بنا في التهلكة أبدا، بل هو وليّ نعمتنا وخلاصنا.

(8) نختم القول بأنّه يوجد في الكره والتقزز من العيوب بقدر ما يوجد في الحبّ من الكمال ؛ لأنّ الحبّ مدعاة للتحسّن والنموّ والرقيّ، وهذا كمال، بينما الكره يؤول دائما إلى الخراب والدمار والهلاك، وهذا عين العيب.

الفصل السابع

في الفرح والحزن

(1) بعدما اطّلعنا على طبيعة الكره والتعجّب وأصبحنا على يقين من أنّ هذين الانفعالين لا مكان لهما أبدا في نفوس أولئك الذين يُحكمون استخدام عقولهم، نواصل على نفس الوتيرة في معالجة الانفعالات الأخرى ؛ ونتطرق بادئ ذي بدء إلى الرغبة والفرح ؛ لكن بما أنّهما ينتجان عن نفس الأسباب المولّدة للحبّ، ما علينا إلاّ أن نتذكّر ما سبق قوله عن هذا الانفعال ؛ ونكتفي هنا بهذا القدر.

(2) إلى هذين الانفعالين نضيف انفعال الحزن ونقول إنّه لا ينشأ إلاّ عن الرأي وعن الخطأ الذي يترتب عليه ؛ فسببه هو فقدان خير ما. ولقد سبق أن قلنا إنّ كلّ ما نأتيه من الأعمال ينبغي أن يكون في سبيل التحسّن والتطوّر ؛ لكن لا شكّ أنّنا طالما ساورتنا الأشجان، كنّا عاجزين عن ذلك ؛ ولهذا ينبغي الإفلات من الحزن، وقد يتسنّى ذلك بالتفكير في وسيلة لاسترجاع الشيء المفقود، قدر المستطاع ؛ فإن لم نستطع، فبالتفكير في التجرّد رغم ذلك من الحزن، حتى لا نقع في المآسي التي يجرّها معه لا محالة. والمطلوب هو أن نقوم بهذا وذاك بفرح، إذ من العبث أن نريد استرجاع خير مفقود وإنماءه بمعونة شرّ نرغبه ونحافظ عليه.

(3) وأخيرا فإنّ من يحسن استخدام عقله لا بدّ أن يدرك ربّه بالضرورة، لأنّ الربّ، كما أثبتنا، هو الخير الأعظم، بل هو الخير المطلق. ويترتب على

ذلك لا محالة أنّ من يحسن استعمال عقله لا يمكنه أن يقع في الحزن. كيف لا؟ وهو يقوم في الخير التام المفعم بهجة وسرورا؟

فعن الرأي إذًا أو اللاّ معرفة ينتج الحزن، كما سبق أن قلنا.

الفصل الثامن

في التقدير والاحتقار

(1) نتطـرق الآن إلى التقديـر والاحتقـار، والمروءة والتواضـع، والكبرياء والخذلان. وحتى نميّز ما في هذه الأهواء من حسن وقبح، سنتناولها على انفصال كما يلي.

(2) **التقدير والاحتقار** يتعلقان بأمر يبدو عظيما أو تافها، سـواء في ذواتنا أو خارج ذواتنا.

(3) ليس **للمروءة** موضوع خارج ذواتنا، بل هي تنتمي فقط إلى ذلك الذي، دونما انفعال ولا مبالغة في تقدير ذاته، يقدّر كماله الشخصي حقّ قدره.

(4) **التواضع** هو أن يكون المرء على بيّنة من النقص الذي يعتريه، دون أن يصل به الأمر إلى احتقار نفسه ؛ فليس للتواضع إذًا موضوع خارج الإنسان المتواضع.

(5) يكون المرء **متكبّرا** عندما ينسب إلى نفسه كمالا لا يملكه.

(6) ويكـون **منخذلا** عندما ينسـب إلى نفسـه عيبـا لا يملكه. لا أتحدث هنـا عن المنافقين الذين يتظاهرون بالتواضع لمغالطة الآخرين، وإنّما عن أولئك الذين يعتقدون أنّ العيوب التي ينسبونها إلى أنفسهم قائمة فيهم حقّا.

(7) بعد هذه الملاحظات أصبحنا قادرين على تمييز الحسن من القبيح في هذه الانفعالات. ففيما يتعلق بـالمروءة والتواضع، فإنّ سموّهما بيّنٌ بذاته ؛ فنحن نقول عن صاحبهما إنّه يقدّر كماله وعيبه حقّ قدرهما ؛ والعقل يخبرنا بأنّ هذه الطريقة هـي المثلى لبلـوغ كمالنا ؛ لأنّنا متـى علمنا بدقّة مدى قدرتنـا ومدى كمالنا، أدركنـا بوضوح ما ينبغي فعله للفوز بالخير المنشـود ؛ ومتـى علمنا، من جهة أخرى، مكمن عجزنا وعيوبنا، أدركنا ما ينبغي تفاديه.

(8) أمّا الكبرياء والخذلان، فإنّ تعريفهما يبيّن كفايةً أنّ منشـأهما هو الرأي بلا شكّ، إذ يوجد أوّلهما، كما قلنا، لدى من ينسب لنفسه كمالا لا يملكه، بينما الخذلان هو العكس.

(9) وبيّنٌ ممّا تقدّم أنّه بقدر ما تُعتبر المروءة والتواضع من المكارم والمحاسن، يُعتـبر الكبريـاء والخـذلان من الموبقـات والمفسـدات ؛ ليس فقط لمـا يوفّره الانفعـالان الأوّلان لصاحبهما من وضع محمود، بل لكونهما أيضا الخطوة التي ترتقـي بنا إلى خلاصنا المنشـود ؛ بينـما لا يمنعنا الكبرياء والخـذلان من بلوغ كمالنا فحسـب، بـل يقودانا إلى حتفنـا وهلاكنا تماما. فـالخـذلان هو الذي يمنعنـا من القيـام بما قد نقوم به، لولاه، كي نبلغ الكمال ؛ شـأن ما نراه عند الريبيين، إذ ينكرون أن يكون الإنسـان قادرا على إدراك الحقيقة، فيفقدونها بدورهم ويُحرمون منها. والكبرياء هو الذي يقيّدنا إلى أشـياء تقودنا مباشرة إلى حتفنا، شأن أولئك الذين يتوهّمون أنّ الإله يعاملهم بمحاباة فائقة، فيكونون على اسـتعداد تام لمجابهة الأخطار دونما خوف، ويتحـدّون النّار والماء ويموتون موتا شنيعا.

(10) وليـس لدينا ما نضيفه عن التقدير والاحتقار، عدا ما ينبغي تذكّره ممّا سبق قوله في الحبّ.

الفصل التاسع

في الأمل والخشية

(1) سنتطرق الآن إلى الأمل والخشية، والأمان واليأس والتقلّب، والشجاعة والجرأة والمنافسة، والجبن والذهول، وأخيرا الحسد ؛ سنتناول هذه الانفعالات كالمعتاد على التوالي وسنبيّن أيّها يعوقنا وأيّها يساعدنا.

سيكون ذلك سهلا جدّا، شريطة أن نركّز أفكارنا على الأمور المستقبلة ونبحث فيها إذا كانت حسنة أو سيّئة.

(2) إنّ الأفكار التي نملكها عن الشيء ذاته هي:

1° إمّا أنّ الشيء جائز، أي أنّه قد يكون وقد لا يكون.

2° أو أنّه كائن بالضرورة.

هذا بالنسبة إلى الشيء ذاته.

أمّا بالنسبة إلى الشخص الذي يحمل فكرة الشيء، فنتصوّر أنّه إمّا سيفعل ما من شأنه أن يجعل الشيء يحدث، أو سيفعل ما يعوق حدوثه.

(3) وعن هذه الأفكار تنشأ كلّ الانفعالات المذكورة على النحو التالي:

فإذا اعتبرنا شـيئا مقبلا على أنّه خير وممكن الوجود، تهيّأت النّفس بما نطلق عليه اسم **الأمل**، وهو لا يعدو أن يكون نوعا من الفرح يخالطه بعض الحزن.

وإذا اعتبرنـا، على العكس، أنّ الشيء المرتقب سيّء، تهيّأت النّفس بما نطلق عليه اسم **الخشية**.

أمّـا إذا نظرنا إلى الشيء على أنّـه خير وحدوثه واجب بالضرورة، ولّدت هذه الفكرة في النّفس ذلك السكون الذي نطلق عليه اسم **الأمان** ؛ وهو نوع من الفرح غير المخلوط بالحزن، على خلاف الأمل.

وإذا بدا لنا الشيء سيّئا ولا محالة من حدوثه، تولّد في النّفس شعور بالـ**يأس** ؛ وهو لا يعدو أن يكون غير نوع من الحزن.

(4) بعدما تحدّثنا عن الانفعالات وعرّفناها بالإيجاب وأثبتنا طبيعتها، يمكننا أن نعرّفها كذلك بالنّفي فنقول: **نـأمل** ألاّ يحدث شرّ ؛ **ونخشى** عدم حدوث الخير ؛ وإنّنا نشعر **بالأمان** لاقتناعنا بعدم حدوث الشر ؛ وإنّنا **يائسون** لعدم حدوث الخير.

(5) وبعـد مـا قلناه عن الانفعـالات المتولّدة عن الأفـكار المتعلقة بالشيء ذاته، نتطرق الآن إلى الانفعالات المتولدة عن الأفكار المتعلقة بالشخص الذي يتصـوّر الـشيء: فمثلا عندما يجب القيام بأمر ما ولا نسـتطيع أخذ القرار، تتهيّأ النّفس بما نطلق عليه اسـم **التقلّب**. لكن عندما تعزم النّفس برباطة جأش على القيام بأمر ما وتقوم به، يسـمّى ذلك **شـجاعة**. وإذا كان الأمر صعبا، يسمّى **جسارة أو جرأة**.

أمّـا إذا عزم شـخص على القيام بعمـل لأنّ غيره قام به فنجـح، فإنّ ذلك يسمّى **منافسة**.

وإذا علم إنسان بما ينبغي أن يفعل لإتيان خير ما أو الحؤول دون شرّ ما، ومع ذلك لم يفعل، سمّي ذلك جبنًا، فإذا كان عظيما، سمّي **ذهولا**.

والحسد أخيرا هو السعي إلى حوز ما كسبناه والتمتّع به بمفردنا لا غير.

(6) الآن وبعدما علمنا من أين تنشأ هذه الانفعالات، سيسهل التمييز بين حَسنها وقبيحها.

فلا ريب أنّ الأمل والخشية والأمان واليأس والحسد هي انفعالات تنشأ عن **رأي فاسد** ؛ ذلك **لأنّ كلّ الأشياء**، كما سبق أن بيّنا، **لها عللها الضرورية** وتحدث بالتالي على وجه الضرورة. وعلى الرغم ممّا يبدو من احتلال **الأمان** و**اليأس** لمنزلة معيّنة ضمن نظام العلل الحتمية، إلاّ أنّ الأمر مختلف، لأنّه لا يوجد أبدا **أمان** أو **يأس** ما لم يسبقهما **الأمل** أو **الخشية** (فهذان الأخيران هما أصل كيانهما) ؛ فمثلا إذا ترقّب بعضهم خيرا ما، تهيّأت نفسه بهيئة يُطلَق عليها **الأمل** ؛ وإذا بلغت الخير المنشود، كان لها حالة من السكون تسمّى **الأمان**. **إلاّ أنّ ما تقدّم قوله عن الحبّ يجعلنا نفهم أنّ هذه الانفعالات لا مكان لها في** الإنسان الكامل، باعتبارها تفترض أمورا لا ينبغي أن نتعلّق بها نظرا لطبيعتها المتبدّلة (مثلما لاحظنا في تعريف الحبّ) كما لا ينبغي (مثلما أشرنا في تعريف الكره) أن نقابلها بأيّ تقزز ؛ غير أنّ الذي يخضع لهذه الانفعالات يكون عرضة لذلك التعلق وذلك التقزز.

(7) وعن انفعالات التقلّب والجبن والذهول، فإنّ نقصها يظهر في طبيعتها الخاصة أو في نمط وجودها ؛ لأنّ كلّ ما قد تفيدنا به لا يترتب عن طبيعتها، إلاّ إذا كان ذلك بصورة سلبية ؛ فمثلا إذا تمنّى إنسان شيئا ما وظنّه خيرا مع أنّه ليس كذلك، لكن جعله تقلّبه وجبنه فاقدا للشجاعة الواجبة لحيازة هذا الشيء، فإنّ إفلاته من الشر الذي ظنّه خيرا لا يحصل إلاّ عرضا وبصورة سلبية. ولذا فلا مكان إطلاقا لهذه الانفعالات لدى الإنسان الذي يأتمر بالعقل المبين.

(8) وعن الشجاعة والجرأة والمنافسة، ليس لنا إضافة باستثناء ما قلناه سابقا في الحب والكره.

الفصل العاشر

في تبكيت الضمير والنّدم

(1) سنتطرق الآن بإيجاز إلى تبكيت الضمير والنّدم. فهذان الانفعالان ينتجان عن التعجّل والغفلة، إذ ينشأ تبكيت الضمير عن إتيان عمل نشكّ في مدى حسنه أو قبحه، وينشأ النّدم عن اقترافنا لسيّئةٍ.

(2) ولمّا كان عقلاء النّاس يقعون في الضلال أحيانا لسوء استعمال عقولهم، فقد نظنّ أنّ تبكيت الضمير والنّدم كفيلان بعودتهم فورا للصراط المستقيم، فنستنتج من ذلك، كعامّة النّاس، أنّ هذين الانفعالين جيّدان. لكن لو أجلنا فيهما النظر كما ينبغي، لتبيّنّا أنّهما مضرّان وفاسدان ؛ لأنّه من البديهي أنّ العقل وحبّ الحقيقة يدلاّننا دائما إلى الصراط المستقيم أكثر من تبكيت الضمير والندم. فهذان الأخيران يضرّان ويسيئان بصفتهما نوعا من الحزن، ولقد سبق أن أثبتنا ما يكتنفه هذا الشعور من مضرّة وأنّه ينبغي تجنّبه ؛ كما ينبغي تجنّب وإقصاء تبكيت الضمير والنّدم.

الفصل الحادي عشر

في السخرية والمزاح

(1) السخرية والمزاح يقومان على رأي باطل ويدلاّن على عيب في الساخر أو المازح.

يقومان على رأي باطل، لأنّنا نتخيّل أنّ الشخص الذي نسخر منه هو العلّة الأولى لأعماله وأنّها ليست تنتج عن الإله بالضرورة (شأنها شأن كلّ الكائنات الطبيعية الأخرى). ويدلاّن على عيب في الإنسان الساخر، لأنّ موضوع السخرية إمّا أنّه يستحقّها أو لا يستحقّها ؛ فإن كان لا يستحقّ، فالعيب في الذي يسخر، لأنّه يسخر من أمر لا يستحقّ السخرية ؛ وإن كان يستحقّ، فمعناه أنّ الذي يسخر هو على بيّنة من وجود عيب فيما يسخر منه ؛ وهذا العيب ينبغي إصلاحه، ليس بالسخرية وإنّما بالكلمة الطيّبة.

(2) أمّا الضحك، فليس له موضوع خارجي، بل يتعلق فقط بالإنسان الذي يدرك في ذاته أمرا حسنا ؛ وبما أنّه نوع من الفرح، فلا قول لنا بشأنه غير ما قلناه في الفرح. وما أقصده هو الضحك الذي يترتب على فكرة ما، لا الضحك الذي تستثيره حركة الأرواح الحيوانية ؛ فهذا لا يدخل في نطاق حديثنا لأنّ لا علاقة له بالخير أو الشر.

(3) عن الحسد والغضب والسخط، لا نضيف شيئا، عدا التذكير بما سبق قوله في الكره.

الفصل الثاني عشر

في الشرف والخجل والوقاحة

(1) نتطرق الآن بعجالة إلى **الشرف** والخجل والوقاحة.

الشرف نوع من الفرح يشعر به الإنسان عندما يرى أنّ ما يأتيه من الأعمال يلاقي الاستحسان والمديح من طرف الآخرين، دون أن يكون تصرّفهم لأجل مزيّة أو فائدة.

والخجل نوع من الحزن ينشأ لدى الإنسان عندما يرى أنّ ما يأتيه من الأعمال يتسبب في احتقار الآخرين له، دون أن يكون ذلك بداعي ما لحقهم أو ما قد يلحقهم من أضرار.

والوقاحة هي قلّة الخجل أو التجرّد منه تماما، وهي لا تنتج عن العقل وإنّما عن الجهل بالخجل (كما عند الأطفال أو المتوحشين، إلخ)، كما تنتج عمّا قد يلاقيه المرء من احتقار شديد فيتوخّى بدوره الوقاحة واللاّمبالاة.

(2) مع معرفة هذه الانفعالات ندرك تفاهتها وعيوبها. فالشرف والخجل، كما لاحظنا في تعريفهما، لا يجديان نفعا، بل إنّهما يقومان على الأنانية وعلى اعتقاد أنّ الإنسان هو العلّة الأولى لأعماله ويستحقّ المدح والتوبيخ، ولذا فهما يضرّان وينبغي دفعهما بعيدا.

(3) لكــن ليس ما أقصده أن يعيــش المرء بين النّاس كما لو كان في عالم غريــب حيث لا مجــال لا للشرف ولا للخجل ؛ بل أعــترف، على العكس، لا بجواز اســتخدام هذه الانفعالات في ســبيل نفع غيرنا وتحســينه فقط، بل أيضا بجــواز الحــدّ من حرّيتنا لهذا الغــرض بالذات (مع أنّها حرّيــة تامّة ومشروعة). فمثلا إذا ارتدى بعضهم ثيابا فاخرة لغاية البروز، فإنّ ما يرنو إليه من شرف إنّما يتأصّل في حبّ الذات دونما اعتبار للآخر. أمّا إذا رأى بعضهم أنّ النّاس يزدرون حكمته ويرمون بها عــرض الحائط لا لشيء إلاّ لكونه يرتدي ثوبا متواضعا، فإنّــه يفعل خــيرا، خدمةً لهم، لو ارتــدى ثوبا يروق لهم ويقرّبه منهم ويُكســبه مودّتهم.

أمّا الوقاحة، فإنّ تعريفها وحده يكفي لتبيان قبحها.

الفصل الثالث عشر

في المعروف وعرفان الجميل ونكران الجميل

(1) جاء الآن دور المعروف وعرفان الجميل ونكرانه.

الانفعالان الأوّلان هما نزوع النّفس إلى أنْ تبادل الآخر الإحسان أو أن تُحسن إليه. أقول **تُبادِلُ**، عندما تُحسن بدورها إلى الآخر إذ أحسن إليها، وأقول **تُحسن**، عندما تكون هي ذاتها الحائزة على خير ما.

(2) أعلم جيّدا أنّ هذه الأهواء هي في رأي معظم النّاس حسنة ؛ ومع ذلك لا أخشى أن أقول إنّها لا تلائم الإنسان الكامل، لأنّ الإنسان الكامل يسعى بموجب الضرورة وحدها وبغير دافع آخر إلى مساعدة أمثاله، بحيث يجد نفسه ملزما بمدّ يد المساعدة حتى للآثمين المنبوذين بقدر ما يعهده لديهم من حاجة وبؤس شديد.

(3) نكران الجميل هو رفض الامتنان، مثلما أنّ الوقاحة هي رفض للخجل والحياء، ولا يكون ذلك بوازع من العقل، وإنّما بوازع الجشع أو الأنانية المفرطة ؛ ولذا فلا مكان لها عند الإنسان الكامل.

الفصل الرابع عشر

في الأسف

(1) **الأسف** آخر انفعال نتناوله بالدرس، وهو نوع من الحزن ينتج عن اعتبارنا لخير فقدناه دونما رجعة ؛ وعيبه ظاهر فيه بمجرّد أن نتأمّله، إذ ســبق أن أثبتنا أنّه لا ينبغي التشــبّث بالأشياء التي نفقدها بسهولة ولا نحوزها كما نريد ؛ وبما أنّه نوع من الحزن فلا بدّ من تفاديه، مثلما أشرنا أعلاه في سياق حديثنا عن الحزن.

(2) أظنّ أنّني بيّنت وأثبتّ بما فيه الكفاية أنّ السـبيل إلى معرفة الخير والشر لا يكون إلاّ بفضل الاعتقاد السويّ وبفضل العقل. وهكذا فعندما سنثبت أنّ العلّة الرئيسية الأولى لكلّ الانفعالات إنّما هي **المعرفة**، سيصبح من البيّن أنّنا إذا استعملنا ذهننا وعقلنا استعمالا جيّدا، لن نقع أبدا في هذه الانفعالات التي يجب النفور منها. قلت ذهننا، لأنّ العقل بمفرده، في تقديري، لا يســتطيع أن يخلّصنا منها جميعا، كما سأوضّح في أوانه.

(3) لكن لا بدّ من الإشارة إلى أمر هامّ يتعلق بالانفعالات، وهو أنّ كلّ التي تبدو لنا حســنة إنّما طبيعتها تكون على نحو يجعلنا لا نســتطيع من دونها أن نوجد ونستمرّ، بحيث تكون مماهية لنا، كالحبّ والرغبة وكلّ ما ينتمي إلى الحبّ.

ويكون الأمر مختلفا بالنســبة إلى الانفعالات السيئة التي ينبغي النفور منها، لأنّنــا لا نســتطيع فقط البقاء دونهــا، بل نحن لا نكون على نحــو ما ينبغي أن نكون إلاّ بعد تحرّرنا منها.

(4) ولمزيد التوضيح، نشير إلى أنّ أساس كلّ خير وشرّ إنّما هو الحبّ من جهة وقوعه على موضوع ما ؛ لأنّنا إذا لم نقع في حبّ الشيء الذي، كما أسلفنا القول، يستحقّ هو وحده أن يُحَبّ، ألا وهو الله، وأحببنا أشياء فانية بطبعها، أي أشياء تكون عرضة لحدثان الدهر وللهلاك حتى، سيستبدّ بنا، لا محالة، الشعور بالكره أو الحزن أو ما إليهما كلّما طرأ على المحبوب طارئ ؛ شعور بالكره متى ابتزّه أحد منّا، وشعور بالحزن متى ضاع منّا ؛ إحساس بالشرف متى انطلقنا من أنانيتنا، وبالفضل والامتنان متى أحببنا غيرنا لغير وجه الله. أمّا إذا استطاع المرء أن يحبّ ربّه الخالد الذي لا يفنى، فإنّه لن يقع في وحل الأهواء تلك ؛ ذلك لأنّ الله، كما صمّمْنا، إنّما هو العلّة الأولى الوحيدة لكلّ ما ننعم به من خير، وهو منقذنا من كلّ شرّ.

(5) بقي أن نلاحظ أخيرا أنّ الحبّ وحده يكون لا محدودا، بمعنى أنّه كلّما تطوّر، زاد كمالا ؛ ذلك لأنّ موضوعه لا محدود، ممّا يجعل تطوّره لا يقف عند حدّ ؛ وهذا لا يحدث لغيره. ولعلّ ذلك سيفيدنا (في الفصل 23) في إثبات خلود النّفس، كما في شرح طبيعتها.

الفصل الخامس عشر

في الحق والباطل

(1) ننظـر الآن في الحق والباطل كما ينتجان عن الضرب الرابع من ضروب المعرفة.

نقدّم بادئ ذي بدء تعريفا للحقيقة والخطأ.

فالحقيقة هي إثباتٌ أو نفيٌ ملائم للشيء المثبت أو المنفي.

والخطأ هو إثباتٌ أو نفيٌ غير ملائم للشيء المثبت أو المنفي.

(2) لكــن لو كان الأمر كذلك لبدا أنّه لا يوجد أيّ فرق بين الفكرة الصادقة والفكــرة الباطلة، عدا أنّ الأولى تكون موافقة لموضوعها والثانية لا تكون ؛ بحيث يكون التمييز بين هذه وتلك، أكانتا موجبتين أو ســالبتين، وبوصفهــما نمطين واقعيين من التفكــير، مجرّد تمييز عقليّ وليــس تمييزا واقعيا. فلــو كان الحاصل هــو هذا، لجاز الســؤال عمّا يغنمه بعضهم مــن الحقيقة وما يــضرّ بعضهم الآخر من الخطأ ؛ أو أيضا من أين لبعضهم أن يعلم أنّ مفهومه أو فكرتــه موافقة للموضوع بصورة أفضل من فكرة الآخر؟ وباختصار كيف لهذا أن يخطئ وذاك أن يصدق؟

(3) أوّل مــا نجيب به هو أنّ الأشــياء التي تكــون واضحة وضوحا تامّا لا تنكشــف فقط، بل تكشــف معها الخطأ أيضا، بحيث يصبــح من العبث أن نســأل: كيف نتحقق مــن حقيقتها؟ إذ لمّا كانت واضحــة تمام الوضوح، فلا

وضوح إذًا بعد هذا الوضوح كيما يجعلها أكثر وضوحا. وبناء عليه فإنّ الحقيقة تنكشف وتكشف في ذات الوقت عن الخطأ، أمّا الخطأ فلا ينكشف بذاته ولا يثبت ذاته بذاته. وبالتالي فإنّ الذي يحوز الحقيقة لا يمكنه أن يشكّ في حوزه لها ؛ أمّا الذي يتخبّط في البطلان والخطأ فقد يتوهّم أنّه على حقّ، كالذي يحلم ويظنّ أنّه في يقظة، بينما الذي يكون في يقظة لا يمكنه أن يظنّ أنّه يحلم.

بناء على ذلك يصبح ما قلناه بيّنًا إلى حدّ ما، وهو أنّ الله هو الحقيقة، والحقيقة هي الله.

(4) أمّا ما يجعل وعي بعضهم بالحقيقة أعمق من وعي غيره، فهو أنّ الفكرة الموجبة أو السالبة تكون لديه موافقة تماما لطبيعة الشيء وحائزة بالتالي على ماهية أعظم.

(5) وحتى نفهم ذلك بصورة أفضل، تجدر الإشارة إلى أنّ المعرفة (وإن كان هذا اللفظ يملك معنى آخر) انفعال محض ؛ أي أنّه يطرأ على النّفس تحوّل يجعلها تتلقّى ضروبا فكرية أخرى لم تعهدها من قبل. وعليه فإذا تلقّى بعضهم صورة فكرية أو ضربا فكريا جرّاء تأثّره بشيء بأكمله، فلا شكّ أنّ إدراكه لصورة هذا الشيء وطبيعته سيكون مختلفا عن الإدراك الحاصل لدى الشخص الذي لم يتأثّر بعوامل مثله وبقي مدفوعا دفعا أخفّ للإثبات أو النّفي، إذ كان إدراكه للشيء من جهة عدد أقلّ من الصفات التي تنتمي إليه.

(6) من هذا المنطلق ندرك ما لمالك الحقيقة من كمال، بالمقارنة مع فاقدها ؛ فهذا قابل للتحوّل بسهولة، وذاك غير قابل ؛ ممّا يجعل الأوّل أكثر قرارا وحائزا على ماهية أعظم من الثاني. ثمّ لمّا كانت ضروب التفكير تلك، بما هي موافقة للشيء، إنّما تتحدّد بعوامل أكثر، فإنّ قرارها يكون أشدّ وماهيتها أعظم ؛ ولمّا كانت موافقة للشيء تماما، فمن المحال أن تتأثّر به بوجه آخر أبدا ولا أن تتغيّر، سيّما أنّ ماهية الشيء تكون ثابتة، كما سبق أن بيّنّا. ولا شيء من هذا القبيل يحدث في الخطأ. ونحن نقتصر على هذه الإجابة عن السؤال المطروح.

الفصل السادس عشر

في الإرادة

(1) بعدمـا علمنا ما الخير والشر، والحقيقة والخطأ، وفيما تتمثل صحّة النّفس لدى الإنسان الكامل، حان الأوان كي نتأمّل أنفسنا ونتبيّن ما إذا كنّا قادرين على بلوغ صحّة النّفس هذه بإرادتنا الحرّة أم بمقتضى الضرورة.

لأجل ذلك ينبغي أن نبحث، مع من يسلّم بوجود الإرادة، في طبيعتها وفيما يميّزها عن الرغبة.

(2) الرغبـة هي ميـل النّفس إلى الشيء الذي تراه خـيرا ؛ ولذلك فقبل أن تتوجّـه رغبتنا إلى الخارج صـوب موضوع ما، لا بدّ أن نقـرّر ونحكم أنّ هذا الموضوع خير ؛ هذا الحكم عموما، من جهة ما هو القدرة على الإثبات والنّفي، هو ما نطلق عليه **الإرادة**[1].

(3) لننظـر الآن مـا إذا كان هذا الحكم حرّا أم ضروريـا، أي ما إذا كنّا نسـتطيع الإثبات أو النفي دونما اضطرار من قبل علّة خارجية. فلمّا كنّا قد بيّنا

1- فالإرادة إذًا، بوصفها إثباتا أو قرارا، تكون متميّزة عن الاعتقاد السوي من حيث امتدادها أيضا إلى ما ليس خيرا حقيقيا ؛ وذلك لأنّ اليقين لا يكون بنحو يجعلنا نرى بوضوح أنّ الأمر لا يمكنه أن يكون غير هذا ؛ مثل ما يحدث دائما وينبغي أن يحدث في الاعتقاد السوي إذ لا يمكن أن ينشأ عنه إلاّ رغبة حسنة.
وإنّهـا تختلـف عن الرأي باعتبار أنّها قد تكـون أحيانا يقينية ولا تخطئ ؛ وهذا لا يحـدث في الرأي إذ يتمثل في الاحتمال والتخمين.
بحيث أنه يمكن أن نطلق عليها الاعتقاد، من حيث قابليتها لليقين، والرأي من حيث قابليتها للخطأ.

أنّ الشيء الذي لا يدرَك بذاته، أو لا تنطوي ماهيته على وجوده، لا بدّ له بالضرورة من علّة خارجية، كما أنّ العلّة التي ينبغي أن تُنتج شيئا فلا بدّ لها من إنتاجه بالضرورة، فإنّه يترتّب أيضا أنّ توجُّه الإرادة إلى هذا أو ذاك[1]، وإثباتها لهذا أو ذاك، فهذه الأفعال إنّما تنتج لا محالة عن علّة خارجية، وهذه العلّة، بناء على التعريف الذي قدّمنا لها، لا يمكنها أن تكون علّة حرّة.

(4) قد لا يرضى بعضهم بما نقول، إذ عوّدوا أذهانهم على الانشغال بالكائنات العقلية بدل الانشغال بالأشياء الجزئية الموجودة حقّا في الطبيعة، ولم ينظروا إليها بالتالي على أنّها مجرّد كائنات عقلية، بقدر ما اعتبروها كائنات واقعية. ذلك لأنّ الإنسان، إذ يملك تارة هذه الإرادة وطورا يملك إرادة أخرى، يؤلّف

1- لا شكّ أنّ الإرادة الجزئية لها علّة خارجية تحددها ؛ إذ لمّا كان الوجود لا ينتمي إلى ماهيتها، فلا بدّ أن يكون وجودها متوقفا بالضرورة على وجود شيء آخر غيرها.
هناك من يقول: إنّ العلة الفاعلة للإرادة الجزئية ليست هي **الفكرة**، بل هي **الإرادة** ذاتها في الإنسان، وإنّ **الذهن** علّة، ولا تقدر **الإرادة** عل شيء بغيرها ؛ وهكذا فإنّ **الإرادة**، بغير تحديد، **والذهن** أيضا ليسا كائنين عقليين، بل هما كائنان واقعيان. أمّا أنا، فعندما أمعن فيهما النظر، أرى أنّهما من المعاني العامة ولا أمنحهما أيّة واقعية. وعلى افتراض أنّ الأمر كما يزعمون، فلا بدّ من الإقرار آنذاك بأنّ الفعل الإرادي حال من أحوال الإرادة، وأنّ الأفكار من أحوال الذهن ؛ ويتلو بالضرورة، باعتبار أنّ الجوهر، وليس الحال، هو الذي يتحوّل، أنّ الذهن والإرادة جوهران مختلفان ومتميّزان حقّا. فإذا قيل إنّ النفس تحكم هذين الجوهرين، فمعناه أنّه يوجد جوهر ثالث ؛ وكل هذا يجعل الأمور في غاية الاختلاط حتى أنّه يغدو من المحال أن نكوّن عنها فكرة واضحة متميزة. إذ لمّا كانت الفكرة ليست قائمة في الإرادة وإنّما في الذهن، بناء على القاعدة التي تقول إنّ أحوال جوهر ما لا يمكنها أن تنتقل إلى جوهر آخر، فإنّه لا يمكن أن ينشأ في الإرادة أيّ حبّ ؛ لأنّ هناك تناقضات يتعذّر حلّها في القول بإمكان أن نريد ما لا يوجد عنه أية فكرة ضمن القدرة المريدة.
أيُقال إنّ الإرادة، بسبب اتحادها بالذهن، تدرك أيضا ما يتصوّره الذهن وتحبّه ؛ فاعتراضنا هو أنّ الإدراك فكرة، وهو إذًا حال من أحوال الذهن، وهذا الحال لا يمكنه، بناء على ما تقدّم، أن يكون موجودا في الإرادة، حتى لو وُجد اتحاد شبيه باتحاد النفس والجسد. إذ حتى لو سلّمنا بأنّ النفس متّحدة بالجسم مثلما تقول تعاليم الفلاسفة، فإنّ الجسم مع ذلك لا يحسّ وإنّ النفس ليست ممتدّة. وإلاّ أصبحت الفكرة الوهمية، التي نؤلف فيها بين جوهرين اثنين، شيئا واحدا، وهذا باطل. وإذا قيل إنّ النفس تحكم الذهن والإرادة معا، فهذا ليس فقط ممّا يستحيل تصوّره، بل إنّه التناقض بعينه، إذ عندما نتحدث بهذه الصورة ننكر أن تكون الإرادة حرّة.
وحتى أقف هنا، لا رغبة لي أن أضيف كلّ ما أستطيع قوله ضدّ إثبات جوهر محدود مخلوق، سأبيّن فقط باختصار أنّ القول بحرية الإرادة لا يتوافق إطلاقا مع القول بالخلق المستمر، أي القول بأنّ فعل الله الذي به يخلق هو نفسه الذي به يحفظ وجود ما يخلق، وإلاّ ما بقي شيء لحظة واحدة ؛ فإذا كان الأمر كذلك، فلا ينبغي الحديث عن الحرية بشأن أيّ شيء. يجب أن نقول إنّ الله قد خلقه كما هو عليه ؛ إذ بما أنّه لا يقدر على حفظ كيانه طالما كان موجودا، فهو لا يقدر أيضا أن ينتج بذاته أيّ شيء. فإذا قيل إنّ النفس تنتج الفعل الإرادي بذاتها، فإنّي سأسأل: بأيّ قوّة؟ ليس بالقوّة التي كانت، إذ لم تعد هذه موجودة ؛ ولا بالقوّة التي لديها الآن، إذ ليس لها أيّ قوّة تجعلها تحفظ ذاتها وتدوم أدنى لحظة، بما أنّها تخلق خلقا مستمرا. وبالتالي فبما أنّه لا شيء يملك قدرة على حفظ كيانه أو على إنتاج شيء ما فإنّه لا يمكن أن نخرج بأيّ نتيجة عدا أنّ الله وحده إنّما هو العلّة الفاعلة للأشياء جميعا وأنّ كلّ الأفعال الإرادية هي بدافع منه.

منها نمطا عامّا يطلق عليه اسم الإرادة، تماما مثلما يؤلّف، من فكرة هذا الإنسان وفكرة ذاك، فكرة عامّة للإنسان ؛ وبما أنّه لا يجيد التمييز بين الكائنات الواقعية والكائنات العقلية، تراه ينظر إلى الكائنات العقلية على أنّها أشياء موجودة في الطبيعة حقّا، كما ينظر إلى نفسه على أنّه علّة بعض الأشياء، وليس هذا أمرا غريبا في المجال الذي نبحثه. فلو طُلب: لماذا يريد الإنسان هذا الأمر أو ذاك؟ لكان الجواب: لأنّ له إرادة. لكن لمّا كانت الإرادة، كما أسلفنا القول، لا تعدو أن تكون فكرة عامّة تؤلّف بين هذه الإرادة الجزئية وتلك، أي لا تعدو أن تكون نمطا فكريا وكيانا عقليا، وليست كيانا واقعيا، فلا شيء يمكن أن ينتج عنها إذًا، لأنّه لا شيء يصدر عن اللاّ شيء. وفي رأيي أيضا، لكوننا أثبتنا أنّ الإرادة ليست شيئا قائما في الطبيعة بقدر ما هي وهم، أنّه لا داعي أن نسأل ما إذا كانت حرّة أم لا.

(5) لا يتعلق الأمر بالإرادة بوجه عام فحسب، بوصفها نمطا فكريّا، بل يتعلق أيضا بكلّ إرادة جزئية تتمثل، في رأي بعضهم، في الإثبات أو النّفي بحرّية. ويمكن لكلّ من يركّز على ما قلناه أن يفهم ذلك بسهولة تامة ؛ فقد قلنا إنّ المعرفة انفعال محض، أي أنّها إدراك يحصل في النّفس لماهية الأشياء ووجودها ؛ بحيث أنّنا لسنا أبدا من يثبت أو ينفي أمرا ما عن شيء ما، بل هذا الشيء هو الذي يثبت أو ينفي، في أنفسنا، أمرا ما عن نفسه.

(6) قد لا يسلّم بعضهم بذلك، لأنّهم يظنّون أنّه باستطاعتهم أن يثبتوا أو ينفوا عن شيء ما أمرا آخر غير ما يوجد في ذهنهم ؛ ويعود ظنّهم هذا إلى كونهم لا يفرّقون بين فكرة الشيء القائمة في الذهن والكلمات التي بها نعبّر عن الشيء. لا شكّ أنّنا نستطيع، إذا اقتضى الأمر، أن ننقل إلى غيرنا، سواء بالكلمات أو بأيّ وسيلة أخرى، فكرة عن الشيء تكون مغايرة عن الفكرة التي نملكها حقّا ؛ لكن لا يمكننا مع ذلك، لا بالكلمات ولا بأيّ وسيلة أخرى، أن نحسّ حيال الأشياء بأمر آخر غير ما نحسّ به ؛ فهذا محال، واستحالته بيّنة لكلّ من يركّز على الفهم بقطع النظر عن استخدام الكلمات أو علامات معبّرة أخرى.

(7) قد يعارض بعضهم فيقول: إذا كنّا لا نثبت ولا ننفي بأنفسنا، بل الشيء هو الذي في أنفسنا يثبت أو ينفي عن نفسه أمرا ما، فلا شيء إذًا يمكن إثباته أو نفيه عدا ما يكون موافقا للشيء ؛ وإذّاك لا يمكن أن يوجد خطأ ؛ لأنّ الخطأ، كما قلنا، يتمثل في إثبات أو نفي أمر غير ملائم للشيء المثبت أو المنفي، أي أنّ الشيء ليس هو الذي يثبت أو ينفي. لكن أعتقد أنّه يكفي الانتباه جيّدا إلى ما قلناه عن الحقيقة والخطأ حتى ندرك الجواب على هذا الاعتراض ؛ فنحن قد قلنا إنّ الشيء هو الذي يكون علّة لما يقع إثباته أو نفيه عنه، أكان ذلك صادقا أم كاذبا ؛ إذ يتمثل الخطأ في كوننا لا ندرك من الشيء إلاّ بعضه، فنظنّ أنّ الشيء بكامله يثبت أو ينفي عن نفسه ما ندركه فيه ؛ ويحدث ذلك خاصة لدى أصحاب النّفوس الضعيفة، وحالما تنفعل نفوسهم بالشيء أدنى انفعال، تنشأ فيها فكرة بحيث يغدو الإثبات أو النفي محالا بغيرها.

(8) وقد يُعترض علينا أيضا بأنّه يوجد الكثير من الأشياء التي نريدها أو لا نريدها، كأن نريد الإثبات أو النفي، وقول الحقيقة أو عدم قولها، إلخ. ويعود هذا الاعتراض إلى عدم التمييز بين الرغبة والإرادة ؛ لأنّ الإرادة، عند من يؤمن بوجودها، لا تعدو أن تكون من تأليف الفكر، وبها يكون إثبات أمر ما أو نفيه عن الشيء بغض النظر عن حُسنه أو قبحه ؛ أمّا الرغبة، على العكس، فهي نزوع النّفس إلى شيء باعتبار ما تراه فيه من حُسن أو قبح ؛ بحيث تظلّ الرغبة قائمة في النّفس حتى بعد ما تثبته أو تنفيه عن الشيء، بمعنى أنّ النّفس، بعد إثبات أو اختبار ما للشيء من حُسن -وفي هذا، حسب قولهم، تتمثل الإرادة-، وقتها فقط تنشأ لديها الرغبة في الشيء ويكون النزوع إليه. وهكذا، كما يصدعون، يمكن للإرادة أن توجد من دون الرغبة، لكن الرغبة لا توجد من دون الإرادة التي لا بدّ أن تسبقها.

(9) كلّ الأفعال المذكورة، باعتبار أنّ الإقدام عليها يكون بسبب ما يُدرك فيها من حُسن، والنفور منها بسبب ما يدرك من قبح، لا يمكن تصنيفها إلاّ ضمن الميول المسمّاة غرائز، لا ضمن ما يطلق عليه الإرادة.

الفصل السابع عشر

في الفرق بين الإرادة والرغبة

(1) لمّا أصبح من البيّن أنّنا لا نملك أيّ إرادة حرّة للإثبات أو النفي، لنبحث الآن في الفرق الحقيقي بين **الإرادة** والرغبة، ولنحدّد ما هي الإرادة بالذات (التي أطلق عليها اللاتينيون *Voluntas*).

(2) حسب تعريف أرسطو، يبدو أنّ الرغبة جنس يتألّف من نوعين ؛ فهو يقول إنّ الإرادة هي اشتهاء ما يبدو خيرا. وبناء عليه يبدو أنّه يصنّف تحت الرغبة كلّ الميول سواء اتجهت إلى الخير أو إلى الشر. فإذا كان الميل إلى الخير فحسب، أو إلى ما بدا في مظهر الخير، فهو يطلق عليه *Voluntas* أو الإرادة الخيّرة ؛ أمّا إذا كانت الإرادة سيّئة، أي إذا عهدنا لدى غيرنا ميلا إلى شيء سيّء، فهو يطلق عليه *Voluptas* أو الإرادة السيّئة. وهكذا فإنّ ميل النّفس لا يكون للإثبات أو النفي بقدر ما يكون لحيازة ما يبدو خيرا والنفور ممّا يبدو شرّا.

(3) بقي أن ننظر الآن فيما إذا كانت هذه الرغبة حرّة أم غير حرّة ؛ فبعد أن قلنا **إنّ الرغبة تترتب على الفكرة التي تكون لدينا عن الأشياء، ولكي يصبح لدينا فكرة لا بدّ من علّة خارجية**، ما بقي إلاّ أن نبيّن أنّ الرغبة ليست حرّة.

(4) رغم ما يراه الكثيرون من أنّ معرفة الإنسان لأشياء مختلفة إنّما هي الوسيلة التي بها تنتقل شهوته من شيء إلى آخر، إلاّ أنّهم لا يدركون الوازع الذي يجعلها تنتقل بهذه الصورة.

لكن حتى نبيّن أنّ هذا الميل ليس حرّا، ولغاية أن نضع أمام أنظارنا بصورة ساطعة معنى الانجذاب إلى شيء والانتقال من شيء إلى آخر، سنضرب مثال طفل يرى شيئا لأوّل مرّة: فإذا قدّمت له جرسا يحدث في أذنه رنينا ممتعا، فإنّه سيرغب فيه ؛ فهل يمكنه بعد ذلك أن يتخلّى عن رغبته هذه؟ إن قلتم بلى، سأسألكم عن السبب ؛ ولا يمكن أن يكون السبب معرفته لشيء أفضل منه، لأنّه لا يعرف شيئا آخر غيره ؛ كما لا يمكن أن يكون السبب ما بدا له في الجرس من قبح، لأنّه لا يعرف غيره، فضلا عن أنّ المتعة التي يجدها فيه لا تفوقها متعة. قد يكون السبب هو حرّيته في التخلّي عن رغبته ؛ بحيث يصبح من الجائز أن تنشأ الرغبة فينا دون حرّية وأن نملك مع ذلك حرّية التخلّص منها ؛ لكن كلاّ، فمثل هذه الحرّية لا تقوم على أساس من الصحّة. فما الذي يقدر إذًا على تحطيم هذه الرغبة؟ أهي الرغبة ذاتها؟ كلاّ بالتأكيد، لأنّه لا شيء يسعى بطبيعته إلى تحطيم نفسه بنفسه. ما الذي سيجرّد الطفل من رغبته حقّا؟ لا شيء، بالتأكيد، عدا أن يتأثّر، وفق سير الطبيعة ونظامها، بشيء يمتعه أكثر من الأوّل.

(5) وبالتالي فكما أوضحنا أنّ الإرادة لا تعدو أن تكون لدى الإنسان غير **هذه الإرادة الجزئية أو تلك**، فإنّ الرغبة أيضا لا تعدو أن تكون هي الأخرى غير **هذه الرغبة الجزئية أو تلك**، المتولّدة عن هذه الفكرة أو تلك ؛ ذلك لأنّ الرغبة ليست شيئا قائما حقّا في الواقع الطبيعي، بل هي مستخلصة من الرغبات الجزئية لا غير ؛ وعلى ذلك فهي لا شيء، ولا يمكنها بالتالي أن تكون علّة لأيّ شيء. فقولنا إذًا بأنّ الرغبة حرّة، هو كقولنا إنّ هذه الرغبة الجزئية أو تلك هي علّة ذاتها، أي هي التي، قبل أن توجد، أوجدت ذاتها ؛ وهذا لعمري خُلْف ما بعده خُلْف.

الفصل الثامن عشر

في الفائدة ممّا تقدّم

(1) نرى إذًا أنّ الإنسان، بوصفه جزءا من مجموع الطبيعة، إذ تسيّره وتحكمه، لا حول له ولا قوّة كيما يحقق خلاصه وسعادته. لننظر الآن في الفائدة التي يمكن جنيها من الطروح السابقة، سيّما أنّها قد تزعج الكثيرين.

(2) يترتب عليها، بادئ ذي بدء، أنّنا في الواقع عباد الله وخدمه، وأنّا نغنم من ذلك بالضرورة كمالا عظيما ؛ لأنّه لو كان كياننا مستقلاّ عن كيان الله ولا يتبعه، لكانت الأمور التي نستطيع إنجازها قليلة، بل لكانت معدومة، ولكان عجزنا هذا سببا في تعاستنا ؛ عكس ما نشهده الآن، من كوننا نتبع كائنا مطلق الكمال، ولا نعدو أن نكون جزءا من كلٍّ، أي جزءا منه هو، ونسهم بوجه ما في إنجاز الأعمال التي يحكم تدبيرها وإنجازها بتمامٍ وكمالٍ.

(3) ويترتب ثانيا أنّنا، متى أتينا أمرا حسنا، لن نعتدّ بأنفسنا ولن نتباهى (لأنّ الاعتداد بالنّفس قد يجعلنا نفكّر في تفوّقنا وترفّعنا على كلّ أمر، فنبقى على حالنا، ونسلك على عكس ما يقتضيه كمالنا من سير حثيث على درب التقدّم) ؛ بل على العكس من ذلك سنعزو إلى الله كلّ أعمالنا، لأنّه وحده العلّة الأولى لكلّ ما نفعله وننجزه.

(4) ويترتب، ثالثا، على معرفة تلك الطروح، فضلا عمّا تولّده فينا من استعداد حقيقيّ لحبّ غيرنا، أنّها تجعلنا لا نضمر له الكره ولا نسخط عليه

أبدا، بل نسعى، على العكس، إلى مساعدته والتحسين من وضعه ؛ وهذا من شيم الأكابر.

(5) ورابعا، تفيد هذه المعرفة في إنماء الخير العام ؛ فبفضلها لن يحابي القاضي أحدا على حساب الآخر، وإذا كان لا بدّ له من معاقبة أحدهما ومجازاة الثاني، لقام بذلك بهدف مساعدة كليهما وتحسين وضعهما معا.

(6) وخامسا، تخلّصنا هذه المعرفة من الحزن واليأس والحسد والرعب، ومن شتى الانفعالات السيّئة التي تمثّل الجحيم بعينه، كما سنردّد لاحقا.

(7) وتعلّمنا، سادسا، ألاّ نخشى الله خشية أولئك الذين يتوجّسون الشرّ من شيطان اختلقوه ؛ فكيف لنا أن نخشى الله، وهو الخير الأعظم الذي بفضله تكون الأشياء، الحائزة على ماهية، على نحو ما هي عليه، كما بفضله نكون نحن أيضا ونحيا فيه.

(8) وعلاوة على ذلك فإنّ هذه المعرفة تجعلنا نعزو كلّ شيء إلى الله ولا نعشق سواه، لسموّه وكماله، كما نهب أنفسنا له، لأنّ في ذلك تتمثل العبادة الحقّ ويتمثل خلاصنا وسعادتنا، ولأنّ الكمال الوحيد والغاية المثلى بالنسبة إلى العبد والآلة يتمثلان في القيام بوظيفتهما على الوجه المطلوب. فمثلا إذا اعتبر نجّار أنّ الساطور قد أفاده كثيرا في إنجاز عمله، كان هذا الساطور قد حقّق غايته وبلغ كماله ؛ أمّا إذا رأى أنّ الفائدة قد حصلت من الساطور فانتهت مهمّته وينبغي تركه جانبا، بعُد هذا الساطور عن غايته وكفّ حتى عن أن يكون ساطورا.

(9) وكذا أمر الإنسان، فطالما أنّه جزء من الطبيعة، لا بدّ له من اتّباع قوانينها، فتلك هي عبادة الله الحقّ ؛ وطالما دأب على ذلك، ظلّ سعيدا معافى. ولو كانت مشيئة الله أن يكفّ الإنسان عن عبادته، لكان ذلك بمثابة انتزاع عافيته وسعادته والقضاء عليه، لأنّ كامل كينونة الإنسان إنّما تتمثل في خدمة ربّه.

الفصل التاسع عشر

في سعادتنا

(1) بعد أن رأينا تعدّد منافع الاعتقاد السويّ، نسعى الآن إلى الوفاء بما وعدنا، وهو أن نتأمّل ما إذا كنّا نستطيع، بما أصبح لدينا من معرفة للخير والشر، والصواب والخطأ، والفائدة من كلّ ذلك عموما، أن نحقق سلامتنا، أي أن نحبّ الله، إذ في ذلك، كما أشرنا، تتمثل سعادتنا القصوى ؛ وأن نبحث أيضا في سبل التحرر من الأهواء التي تبيّنّا قبحها.

(2) نتطرّق أوّلا إلى هذه النقطة الأخيرة، أعني التحرر من الأهواء[1]، باعتبارها لا تعلَّل بغير الأسباب التي ذكرنا ؛ فلو أحكمنا استخدام عقولنا على نحو ما يسهل علينا فعله[2]، وأصبح لدينا معيار للحقيقة والخطأ، فإنّ الأهواء لن تستبدّ بنا أبدا.

1- كلّ تلك الأهواء المناقضة للعقل السوي تنشأ من الرأي، مثلما أثبتنا أعلاه، وكلّ ما في الأهواء من خير أو شر فإنّ الاعتقاد السوي يبيّنه لنا. لكن لا يمكن أن يخلّصنا منها لا هذان النمطان معا ولا أيّ منهما على حدة. لا يمكن أن يخلّصنا منها سوى النمط الثالث، أعني المعرفة الصحيحة ؛ فمن دونها من المحال أن نتحرر منها أبدا، مثلما سنبيّن لاحقا. أليس هذا ما يقوله ويكتبه آخرون بكلمات أخرى؟ من لا يرى كيف أنّنا بالرأي ندرك معنى الخطيئة، وبالاعتقاد ندرك القانون الذي يرينا الخطيئة، وبالمعرفة الصحيحة ندرك النعمة التي تخلّصنا من الخطيئة؟

2- يعني: إذا كان لدينا معرفة معمّقة بالخير والشر، والحقيقة والبطلان ؛ إذ من المحال آنذاك أن نكون عرضة لما يتسبب في الأهواء ؛ فإذا علمنا ما هو الأفضل ونعمنا به، لم يعُد للأسوأ أيّة سلطة علينا.

(3) كــون هذه الأهــواء لا تعلّل بأســباب أخــرى، فهذا مــا ينبغي علينا إثباتــه. ولا بدّ لأجل ذلــك أن نتأمّل كياننا كاملا، بصفته جســما وبوصفه روحا، وأن نبيّن أنّه يوجد في الطبيعة جســم نتأثّر بهيئته وأفعاله بما يجعلنا ندرك وجوده. وقَصْدنا من ذلك هو أنّنا، إذا أدركنا أفعال الجســم وما يترتب عليها، سنكتشف العلّة الرئيسية الأولى لتلك الأهواء وأيضا كيف يمكن القضاء عليها ؛ كما ســنرى ما إذا كان يمكن بلوغ هذا الهدف بالعقل ؛ وسنتحدث بعد ذلك عن حبّنا للإله.

(4) لــن نجد صعوبة في إثبات وجود جســم في الطبيعة، بعدما أصبحنا نعلم أنّ الله موجــود، ومــا طبيعته، وبعدما عرّفنــاه بصفته كائنــا يملك عددا لا محــدودا من الصفات الكاملة واللاّمحدودة ؛ ولمّا كان الامتداد صفة لا محدودة في جنســها، فهو بالضرورة صفــة من صفات الكائن اللاّمحــدود ؛ وبما أنّ هذا الكائن اللاّمحدود واقعيّ، فهذه الصفة واقعيّة أيضا.

(5) وعــلاوة على ذلك، فبعدما أثبتنا أنّه لا يوجد ولا يمكن أن يوجد أيّ كيان خارج الطبيعة اللاّمحدودة، بات من البديهي أنّ أفعال النّفس تلك التي بفضلهــا يحصل الإدراك لا يمكن أن تتأتّــى إلاّ من الامتداد بالذات وليس، كــما يرى بعضهم، مــن أيّ شيء آخر حائز على الامتداد بغاية الكمال ؛ ذلك لأنّه لا وجود لمثل هذا الشيء، كما سبق أن بيّنّا في الفصل الأوّل.

(6) ونلاحــظ بالتالي أنّ كلّ ما نراه مــن نتائج تابعة بالضرورة للامتداد إنّما ينبغي ربطها بهذه الصفة، كالحركة والســكون مثلا. ذلك لأنّه لو كانت القــدرة على إنتاج هــذه النتائج غير قائمة في الطبيعة، لما وجــدت النتائج بالمرّة، حتى لو كان يوجد في الطبيعة صفات أخرى كثيرة. لأنّه إذا وجب على الشيء أن ينتــج معلولا ما، وجــب أن يوجد في هذا الشيء، أكثر ممّا في أيّ شيء آخر، ما من شأنه أن يجعله ينتجه. وإنّ ما نقوله عن الامتداد يصدق أيضا على الفكر وعلى كلّ ما يوجد عموما.

(7) يجب أن نلاحظ، فضلا عن ذلك، أنّه لا شيء يحدث فينا إلاّ ويمكننا إدراكه ؛ فإذا لم نعاين في أنفسنا غير معلولات الشيء المفكّر ومعلولات الشيء الممتدّ، جاز الإدلاء بعدم وجود أيّ أمر آخر فينا.

وحتى ندرك بوضوح معلولات هاتين الصفتين، سنتناولهما أوّلا على انفصال ثمّ معًا، وسنتناول معلولاتهما بنفس الطريقة.

(8) فإذا اعتبرنا إذًا الامتداد بمفرده، لن ندرك فيه غير الحركة والسكون وكلّ المعلولات المترتبة عليهما ؛ ويكون قيام هذين الحالين[1] في الجسم بما يجعلهما لا يتغيّران إلاّ بفعل ذاتهما ؛ فمثلا إذا كانت حصاة في حالة سكون، كان من المستحيل أن تتحرّك بدافع من الفكر أو أيّ شيء آخر ؛ بل إنّها لا تتحرّك إلاّ بدافع حركة شيء آخر، كأن تُحرّكها مثلا حصاة أخرى تملك حركة تجعلها تتفوّق على سكونها ؛ كما أنّ الحصاة التي تكون بحالة حركة فإنّها لا تسكن إلاّ بلقاء شيء يملك حركة أضعف. وبالتالي فإنّه لا يمكن لأيّ نمط من أنماط الفكر أن ينتج الحركة أو السكون في الجسم.

(9) لكن، بناء على ما نعهده في أنفسنا، قد يحدث لجسم متحرّك في اتّجاه معيّن أن يغيّر مجرى تحرّكه ؛ فمثلا عندما أبسط ذراعي، أتسبّب بذلك في تغيير مجرى حركة الأرواح الحيوانية بعد أن كانت تسير في اتّجاه آخر ؛ غير أنّ هذا لا يحدث دائما، بقدر ما أنّه يتوقّف على الهيئة التي تكون عليها الأرواح، مثلما سنبيّن لاحقا. فعلّة ذلك إنّما هي أنّ النّفس، بوصفها فكرة الجسد، تقترن به اقترانا يجعلها تؤلّف معه كلاّ واحدا.

(10) أمّا المعلولات التي تنتج عن الصفة الأخرى، أعني صفة الفكر، فأهمّها الأفكار التي بها نتمثل الأشياء ؛ وبحسب ما يكون إدراك الأشياء، ينشأ عن هذه الأفكار الحبّ والكره إلخ، وهي معلولات لا تنطوي على أيّ امتداد ولا يمكنها بالتالي أن تنتسب إلى هذه الصفة، بل تنتسب إلى صفة الفكر لا غير.

1- حالان اثنان لأنّ السكون ليس عدما محضا.

وعلى ذلك فكلّ التغيّرات التي تطرأ بهذا النّحو إنّما ينبغي البحث عن علّتها في الفكر وحده وليس في الامتداد، مثلما نرى في الحبّ، حيث لا يمكن استثارته أو القضاء عليه إلاّ بتدخّل فكرة ما، تكون سببا في إدراك بعض الحُسن أو القبح في الشيء، مثلما بيّنّا أعلاه.

(11) والآن فإذا أثّرت هاتان الصفتان الواحدة في الأخرى، حصل انفعال في إحداهما بفعل الأخرى، كما الشأن مثلا في تعيين الحركة إذ نستطيع تغيير وجهتها كما نشاء. ويتمّ انفعال إحدى الصفتين بالأخرى كما يلي: فالنّفس تستطيع، كما أسلفنا القول، أن تجعل الأرواح المتحركة في الجسد تغيّر مجرى حركتها ؛ لكن لمّا كانت هذه الأرواح تتحرّك بفعل الجسد، بوصفه علّة حركتها، وتتّجه في الاتّجاه الذي يحدّده لها، فغالبا ما يحدث أن تكون متّجهة بدافع الجسد في اتّجاه معيّن، وبدافع النّفس في اتّجاه آخر، ممّا يولّد فينا الشعور بالضيق والحصر، كالذي ندركه عادة في أنفسنا من دون أن نعلم أسبابه، مع أنّ هذه الأسباب قد تكون في مناسبات أخرى معلومة.

(12) ومن جهة أخرى فإنّ النّفس قد تعاق قدرتها عن تحريك الأرواح الحيوانية، إمّا لما تشكوه حركة الأرواح من ضعف، أو لشدّة حركتها. لما تشكوه من ضعف: مثلا عندما نعدو كثيرا فتمنح الأرواح للجسد، جرّاء هذا العدو، قدرا من الحركة أكثر من المعتاد، فتضعف ويصيبها الوهن ؛ أو كذلك عندما نتناول قدرا من الطعام لا يفي بالحاجة. لشدّة حركتها: مثلا عندما نسرف في تناول الخمر أو مشروب مسكر آخر، فنمرح ونثمل وتفقد النّفس قدرتها على التحكّم في الجسد.

(13) بعدما تطرقنا إلى ما للنّفس من تأثير في الجسد، ننظر الآن في تأثير الجسد في النّفس. يتمثل هذا التأثير خاصة في كون الجسد هو الذي يسمح للنّفس بإدراكه وأيضا بإدراك الأجسام الأخرى ؛ ولا يحصل ذلك إلاّ بفضل الحركة والسكون، لأنّ ليس للجسد أيّ قدرة أخرى على الفعل والتأثير.

(14) وهكذا فلا شيء ممّا يحدث في النّفس، باستثناء هذا الإدراك، يمكن أن ينتج عن الجسد. ولمّا كان أوّل موضوع تدركه النّفس بهذا النحو هو الجسد، فهي تشعر حياله بالحبّ وتقترن به. لكن بما أنّنا أثبتنا سابقا أنّه لا ينبغي البحث عن علّة الحبّ والكره والحزن في الجسد، وإنّما في النّفس، باعتبار أنّ كلّ أفعال الجسد إنّما تنتج عن الحركة والسكون لا غير، فضلا عن كوننا نرى بوضوح أنّ الحبّ لا يزول إلاّ بحصول فكرة عن شيء آخر يكون أفضل، فإنّه يترتب عن كلّ ذلك أنّنا، **متى شرعنا في معرفة الله معرفة واضحة على الأقل كمعرفة جسدنا، فإنّنا سنقترن به اقترانا أشدّ من اقتراننا بجسدنا، وبهذه الصورة سنتحرر من هذا الأخير.** قلت: اقترانا أشدّ، إذ سبق أن بيّنت أنّنا بغير الله لا يمكن أن نوجد ولا أن نُتصوّر، وأنّنا لا نعرفه بشيء آخر غيره (كما الحال بالنسبة إلى الأشياء الأخرى)، بل نعرفه بذاته وبذاته فحسب ؛ ويجوز القول إنّنا نعرفه أكثر ممّا نعرف أنفسنا، إذ من دونه يتعذّر أن نعرف أنفسنا.

(15) بناء على ما تقدّم، يسهل استنتاج الأسباب الرئيسية لأهوائنا ؛ فحركات الجسد وسكناته ليس لها تأثير في النّفس عدا مثولها أمامها كموضوعات للإدراك ؛ وحسب ما تمثّله هذه الموضوعات للنّفس من خير أو شرّ[1]، تتأثر بها النّفس بطرق مختلفة ؛ لكنّ الجسد لا يؤثّر في النّفس بما هو جسد (وإلاّ كان علّة أولى للأهواء)، وإنّما بما هو موضوع من جملة الموضوعات الأخرى التي قد تنتج نفس الأثر لو تجلّت للنّفس بالوجه عينه.

(16) لكن ليس ما أقصده أنّ انفعالات الحب والكره والحزن التي تنشأ عن أشياء لا مادية يكون لها تأثير مماثل لما تنتجه الانفعالات المترتبة عن أشياء جسمانية ؛ فالأولى، كما سنبيّن ذلك لاحقا، تترتب عليها نتائج مختلفة، طبقا

1- لكن من أين أن نعلم أنّ شيئا ما هو خير، وأنّ شيئا آخر هو شر؟ الجواب: بما أنّ الأشياء هي ما يجعلنا ندرك، فإنّا نتأثر ببعضها على غير تأثرنا ببعضها الآخر، بحسب نسبة الحركة والسكون المؤلفة لها. وتكون الأشياء التي تحركنا بالطريقة الأصح ممتعة أكثر من غيرها ؛ فتنشأ مختلف المشاعر، التي ندركها في ذواتنا، عن أشياء تؤثر في أجسادنا، والتي نسمّيها دوافع ؛ مثلا عندما نجعل إنسانا حزينا يضحك وينشرح بدغدغته أو بسقيه خمرا، إلخ، وهذا تدركه النفس جيّدا، غير أنّها لا تفعله ؛ لأنّها عندما تفعل، فإنّ الانشراح يكون بنحو آخر: فليس الجسم هو الفاعل في الجسم، بل النفس الفاهمة هي التي تستخدم الجسم كآلة، وبالتالي فكلّما كانت النفس فاعلة، كان الشعور أكثر كمالا.

لطبيعة الموضوع الذي بإدراكه نشأ الحب والكره والحزن في النّفس أثناء اعتبارها للأشياء اللاّمادية.

(17) نعود إلى ما تقدّم قوله ؛ فإذا عرض للنّفس شيء أفضل من الجسد، لا شكّ أنّ الجسد سيفقد آنذاك قدرته على إنتاج أفعاله كما يفعل حاليّا. ويتلو، لا فقط أنّ الجسد ليس العلّة الرئيسية للأهواء، بل أيضا أنّه حتى لو كان يوجد فينا، فضلا عمّا لاحظنا، شيء آخر قادر على إنتاج هذه الأهواء، فإنّ هذا الشيء لن يستطيع مع ذلك أن ينتج أمرا آخر في النّفس عدا ما يفعله الجسم حاليّا ؛ وبالتالي، لن يكون هذا الشيء بدوره إلاّ موضوعا مباينا تماما للنّفس ويعرض لها بهذه الصورة وليس بصورة أخرى، مثلما قلنا عن الجسد.

(18) إذًا يمكن أن نستخلص بحقّ أنّ الحب والكره والحزن والانفعالات الأخرى تنشأ في النّفس بطرق مختلفة، وذلك طبقا لطبيعة معرفتها بالأشياء ؛ وبالتالي فإذا أدركت النّفس الكائن المطلق الكمال، أصبحت الانفعالات عاجزة عن التأثير فيها بأدنى وجه.

الفصل العشرون

في تأكيد ما سبق

(1) حول ما قلناه في الفصل السابق، يمكن أن تثار الصعوبات التالية:

1° إن لم تكن الحركة هي علّة الانفعالات، فكيف تتمّ إزالة الحزن بوسائل معيّنة، مثلما بالخمر عادة؟

(2) نجيب هنا بضرورة التمييز بين إدراك النّفس للجسم في لحظة ما وبين الحكم الذي تطلقه إبّان ذلك حول ما تراه فيه من خير أو شر[1]. فإذا كانت النّفس في الوضع المذكور، فهي تكون قادرة، كما بيّنّا أعلاه، على توجيه الأرواح الحيوانية كما تشاء، إلاّ أنّ قدرتها هذه قد تُنتزَع منها إذا ما اختلّ توازن الأرواح وتَبدّل بدافع عوامل أخرى متأتّية من الجسم عموما ؛ وإذا أدركت النّفس ذلك، اعتراها شعور بالحزن مساوق للتغيير الحاصل للأرواح الحيوانية، وهو شعور[2] متولّد عن حبّها للجسم واقترانها به.

1- يعني بين فعل المعرفة بوجه عام وفعل المعرفة المتعلق بالخير والشر.

2- ينشأ الحزن في الإنسان عن الرأي الذي لديه بأنّ مكروها قد أصابه، ألا وهو فقدانه لخير ما. فعندما تكون لديه فكرة كهذه، تتحرك الأرواح الحيوانية حول القلب وتضغط عليه بمساعدة أجزاء أخرى (العكس هو ما يحدث في حالة الفرح) ؛ وتدرك النفس بدورها هذا الضغط فترتبك. فما هو هنا دور الطبّ أو الخمر؟ إنّهما يجعلان الأرواح الحيوانية تبتعد عن القلب ويفسحان المجال ؛ فإذا أدركت النفس ذلك، انشرحت وبعدت عنها فكرة الشر بفضل النسبة الجديدة للحركة والسكون التي أقامها الخمر وحلّت محلّها فكرة أخرى ينبسط لها الذهن انبساطا أكثر. لكن ما يحدث ليس فعلا مباشرا للخمر في النفس، بقدر ما هو فعل الخمر في الأرواح الحيوانية.

وإنّ ما يجعلنا على يقين من ذلك هو أنّنا نستطيع معالجة هذا الحزن بإحدى هاتين الطريقتين: 1° إمّا بردّ الأرواح الحيوانية إلى حالتها الأصلية، 2° أو بالاقتناع، بناء على حجج حقيقية، بأنّه لا خشية على الجسم. المعالجة الأولى وقتية وقابلة للنكوص، والمعالجة الثانية أبديّة وثابتة وغير قابلة للفساد.

2° وقد يثار اعتراض ثان هو:

(3) بما أنّ النّفس، رغم اختلافها الجذري عن الجسد، تستطيع مع ذلك أن تغيّر مجرى الأرواح الحيوانية من اتجاه إلى آخر، فلماذا لا تستطيع أيضا أن تجعل الجسم الثابت ينتقل من السكون إلى الحركة؟ ولماذا لا تستطيع، في نفس السياق، وحسب مشيئتها، أن تحرّك أيضا كلّ الأجسام الأخرى الحائزة بعدُ على حركة؟

(4) غير أنّه ليس من الصعب دفع هذا الاعتراض لو تذكّرنا ما سبق قوله عن الشيء المفكّر. وبالفعل فقد قلنا إنّ الطبيعة، مع أنّها تتألّف من مختلف الصفات، إلاّ أنّها لا تعدو أن تكون كائنا واحدا[1] تنتسب له هذه الصفات

1- وبالتالي فلا مانع أن يؤثّر حال في آخر يختلف عنه اختلافا تاما، لأنه يفعل ذلك بوصفه جزءا من الكلّ، ولأنّ النفس لم توجد أبدا دون الجسم ولا الجسم دون النفس.

ونبيّن ذلك كما يلي:

1. يوجد كائن كامل، صفحة؛
2. لا يمكن أن يوجد جوهران اثنان، صفحة؛
3. لا يمكن لأيّ جوهر أن يبدأ، صفحة؛
4. كلّ واحد متناه في جنسه، صفحة؛
5. ينبغي أن يوجد أيضا للفكر صفة، صفحة؛
6. لا يوجد شيء في الطبيعة إلاّ ووُجدت عنه فكرة ضمن الشيء المفكّر، وتترتب هذه الفكرة عن ماهيته وعن وجوده معا، صفحة؛
7. وبعد:
8. إذا أشرنا إلى الشيء بتصوّر ماهيته دون وجوده، فإنّ فكرة ماهيته لا يمكن أن تُعتبر شيئا جزئيا؛ ولا يكون ذلك ممكنا إلاّ متى وُضع الوجود مع الماهية، إذ يوجد آنذاك موضوع لم يكن من قبل موجودا. فمثلا إذا كان الجدار أبيض ناصعا، تعذّر أن نميّز فيه بين هذا وذاك، إلخ.
9. فهذه الفكرة المعزولة إذًا، منظورا إليها بقطع النظر عن الأفكار الأخرى، لا تكون أكثر من فكرة شيء ما، ولا يمكنها أن تملك فكرة عن هذا الشيء، باعتبار أنّ الفكرة، الموصوفة هكذا، ليست إلاّ جزءا ولا يمكن بالتالي أن يكون لديها معرفة واضحة متميزة عن نفسها وعن موضوعها؛ فهذا ممّا لا يتسنّى إلاّ للشيء المفكّر إذ هو وحده الطبيعة الكلّية، لأنّه لا يمكن للجزء، إذا ما اعتُبر خارج الكلّ الذي ينتمي إليه، أن...إلخ.

جميعا ؛ ولقد أضفنا أنّ الشيء المفكر فريد في الطبيعة وأنّه يتجلّى من خلال عدد لا محدود من الأفكار المناسبة لعدد لا محدود من الأشياء الموجودة في الطبيعة. ذلك لأنّ الجسم إذا تقمّص بعض الأحوال، كحال جسم زيد مثلا، ثم تقمّص حالا آخر، كحال جسم «عمرو»، فإنّه يترتب عليه وجود فكرتين مختلفتين في الشيء المفكّر، فكرة جسم زيد المؤلّفة لنفس زيد، وفكرة جسم عمرو المؤلّفة لنفس عمرو. وإنّ الشيء المفكّر يستطيع أن يحرّك جسم زيد بواسطة فكرة جسم زيد، لا بواسطة فكرة جسم عمرو، كما تستطيع نفس عمرو أن تحرّك جسمها الخاص، لا أن تحرّك جسما آخر، كجسم زيد مثلا[1]. فهذا ما يجعلها لا تستطيع أيضا أن تحرّك حجرا يكون في حالة سكون، لأنّ الحجر تناسبه بدوره فكرة قائمة في النّفس. وبالتالي فمن الواضح أنّه لا يمكن لأيّ جسم، إذ يكون في سكون تام، أن يحرّكه أيّ حال من أحوال الفكر، وذلك لما ذُكر من الأسباب.

3° الاعتراض الثالث هو كالآتي: إنّنا ندرك بوضوح أنّه بإمكاننا تحقيق السكون في الجسم ؛ فبعد أن نحرّك أرواحنا الحيوانية طويلا، نشعر بالإرهاق، ولا يعدو أن يكون ذلك إلاّ شعورا بالسكون الذي أحدثناه في الأرواح الحيوانية.

10. بين الفكرة وموضوعها، لا بدّ من وجود وحدة، إذ لا يمكن لأحدهما أن يوجد دون الآخر ؛ ذلك لأنّه لا يوجد شيء إلاّ وكانت فكرته قائمة في الشيء المفكر، ولا يمكن لأيّ فكرة أن توجد دون أن يوجد الشيء أيضا. وعلاوة على ذلك فإنّه لا يمكن أن يطرأ على الموضوع تغيير إلاّ ويطرأ تغيير على الفكرة، والعكس بالعكس، بحيث لا حاجة لثالث لإنتاج وحدة النفس والجسد. لكن نشير إلى كوننا نتحدث عن الأفكار التي تنشأ بالضرورة في الإله عن وجود الأشياء مقترنًا بماهيتها، لا عن الأفكار التي تبرزها وتنتجها فينا الأشياء الموجودة حاليا ؛ فهذه الأخيرة تختلف كثيرا عن السابقة، لأنّ الأفكار لا تنشأ في الذات الإلهية مثلما تنشأ فينا، عن طريق حسّ أو حواسّ كثيرة {ممّا يجعلنا في الغالب نملك عن الأشياء، بما تحدثه فينا من الانطباعات، معرفة ناقصة جدّا، وممّا يجعل فكرتي وفكرتك تختلفان مع أنّهما من إنتاجات شيء واحد لا غير} بل تنشأ عن الماهية وعن الوجود، في تطابق مع كامل كيان الأشياء.

1- من الواضح أنّه لا يمكن أن يوجد في الإنسان، باعتباره كائنا له بداية، صفات أخرى غير الموجودة سابقا في الطبيعة ؛ وبما أنّه يتألف من جسم توجد عنه فكرة قائمة بالضرورة في الشيء المفكّر، كما أنّ هذه الفكرة ذاتها تكون بالضرورة متحدة بالجسم، فإنّنا لا نخشى أن نؤكد أنّ **نفسه** لا تعدو أن تكون إلاّ فكرة جسمه القائمة في الشيء المفكّر. ولمّا كان للجسم نسبة محددة من الحركة والسكون تتغيّر عادة بفعل الأشياء الخارجية، كما لا يمكن أن يطرأ عليه تغيير دون أن يطرأ في الإبّان على النفس، فإنّه يترتب على ذلك أنّ البشر يحسّون. قلتُ : **للجسم نسبة محددة من الحركة والسكون**، باعتبار أنّه لا أثر يمكن أن ينطبع **في الجسم دون تعاضدهما الاثنين معا.**

(5) جوابنا هو أنّ النّفس قد تكون حقّا علّة السكون، لكنّها علّة غير مباشرة ؛ ذلك لأنّها لا تُدخل السكون مباشرة في الحركة، بل تدخله بواسطة أجسام أخرى سبق أن أحدثت فيها الحركة ثمّ فقدت هذه الأجسام من سكونها بقدر ما منحته للأرواح. وعليه فمن الواضح أنّه لا يوجد في الطبيعة إلاّ نوع واحد من الحركة لا غير.

الفصل الواحد والعشرون
في العقل

(1) بقي أن نبحث الآن فيما يجعلنا أحيانا، رغم استحساننا لأمر ما أو تقبيحه، قد نأنس في أنفسنا القدرة تارة على فعل الخير وترك الشر، وطورا نعجز عن ذلك.

(2) يمكن أن ندرك ذلك بسهولة إذا ما اعتبرنا الأسباب التي حدّدناها للرأي، بصفته هو أيضا علّة انفعالاتنا. فالرأي ينشأ، كما قلنا، إمّا عن السمع أو عن التجربة. وبما أنّ كلّ ما نختبره في ذواتنا له من القدرة علينا أكثر ممّا يَرِد علينا من الخارج، فإنّ العقل يمكنه القضاء على الآراء[1] الواردة عن طريق السمع، لأنّه لا يرد مثلها من الخارج، لكن يتعذّر عليه ذلك بالنسبة إلى التي تأتي من التجربة.

(3) ذلك لأنّ القدرة التي يمنحها لنا الشيء ذاته تكون أعظم دائما من التي نحوزها من نتائج شيء آخر، مثلما رأينا سابقا لمّا ميّزنا بين المعرفة بالاستدلال

1- لا فرق هنا بين أن نستعمل لفظ الآراء أو لفظ الأهواء ؛ إذ من الواضح أنّنا إذا لم نستطع بالعقل أن ننتصر على تلك التي توجد فينا بالتجربة، فمعناه أنها لا تعدو أن تكون عندنا غير استمتاع أو غير اتحاد مباشر مع شيء ننظر إليه على أنّه خير ؛ ورغم أنّ العقل يشير إلى ما هو خير، إلاّ أنّه لا يجعلنا نستمتع به. لكن ما نتمتع به في ذواتنا لا يمكن أن ننتصر عليه بشيء لا نتمتع به ويوجد، على العكس، خارج ذواتنا، كذلك الذي يشير إليه العقل. فللإنتصار عليه لا بدّ من شيء أقوى منه ؛ وهكذا يكون التمتع والاتحاد المباشر بشيء تكون معرفته والتمتع به أفضل ؛ ففي هذه الحالة يكون الانتصار ضروريا دائما. كما يكون الانتصار أيضا باختبار شرّ نرى أنه أعظم من الخير الذي نتمتع به ويتلوه مباشرة. لكن كون هذا الشر لا يتلو دائما بالضرورة، فذاك ما تخبرنا به التجربة، لأنّ، إلخ. (انظر أعلاه).

والمعرفة بالعلم المبين، فأعطينا مثال قاعدة الثلاثة ؛ إذ يكون لنا من القدرة متى ندرك التناسب بعينه أكثر ممّا يكون لنا بإدراك قاعدة التناسب. ولذلك ردّدنا مرارا أنّ الحبّ إنّما يتمّ القضاء عليه بحبّ آخر أعظم منه ؛ لكن لم نقصد الرغبة، إذ هي لا تنشأ، كالحبّ، عن العلم المبين، بقدر ما تنشأ عن الاستدلال.

الفصل الثاني والعشرون
في المعرفة الصادقة،
وفي الولادة مجدَّدا

(1) لمّـا كان العقل لا يستطيع أن يحقق نعيم النّفس، بقـي أن نتأمّل ما إذا كان بالإمكان تحقيقه بالضرب الرابع والأخير من ضروب المعرفة. وقد سـبق أن قلنا إنّ معرفة من هذا النوع لا تتمّ بواسـطةٍ، بل تنشأ مباشرة بتجلّي الموضوع ووقوعـه تحت الفهم ؛ فـإذا كان هذا الموضوع خيرا رائعـا، اقترنت به النّفس بالضرورة، مثلما قلنا عن الجسد.

(2) يترتب على ذلك لا محالة أنّ المعرفة هي علّة الحبّ ؛ فإذا تعلّمنا حبّ الله بهذا النحو، اتّحدنا به بالضرورة، لأنّه لا يمكنه أن يتجلّى ولا أن ندركه بوجه آخر غير وجهه الأفضل والأجلّ، وفي الاتّحاد به وحده تتمثل سعادة النّفس.

لا أقول إنّه لا بدّ من معرفته في ذاته وعلى وجه التمام، بل يكفي كي نتّحد به أن نعرفه إلى حدّ ما ؛ شأن معرفتنا بالجسد، إذ هي ليست معرفة تامّة لكينونة الجسد في ذاته، ومع هذا فيا له من اقتران !ويا له من حبّ!

(3) كون المعرفة من الضرب الرابع، معرفة الله، لا تتحقق بتوسط موضوع بقـدر ما تكون مباشرة، فهذا ما يتلو بكلّ بداهة عمّا تقدّم إثباته، وهو أنّ الله هـو علّـة كلّ معرفة، وأنّ هذه العلّة إنّما تُـدرَك بذاتها وليس بأيّ شيء آخر،

وأنّنا نتّحد به بالطبع اتّحادا شديدا حتى أنّه لا يمكننا من دونه أن نوجد ولا أن نُتصوّر ؛ وعلى ذلك فبما أنّ اقتراننا بالله هو بمثل هذه الشدّة، بات من الواضح أنّ معرفتنا به لا يمكن أن تكون إلاّ مباشرة.

(4) سنسعى الآن إلى توضيح هذا القران الذي يربطنا بالذات الإلهية بدافع الطبيعة ودافع الحبّ.

لقد قلنا أعلاه إنّه ما من شيء يوجد في الطبيعة إلاّ وتوجد فكرة عنه في نفس هذا الشيء[1] ؛ وحسب ما يكون عليه الشيء من درجة الكمال، يكون اتّحاد الفكرة مع الشيء أو مع الله ذاته ويكون تأثيرها على درجة من الكمال أيضا.

(5) ومن جهة أخرى، لمّا كانت الطبيعة كلّها جوهرا واحدا حائزا على ماهية لا متناهية، كانت الأشياء جميعا توحّد بينها الطبيعة في كيان واحد هو الله ؛ ولمّا كان الجسم أوّل شيء تدركه النّفس (باعتبار أنّه، كما ذكرنا، لا شيء يمكن أن يوجد في الطبيعة دون أن توجد فكرته ضمن الشيء المفكّر، وهذه الفكرة هي روح هذا الشيء) فهو بالضرورة العلّة الأولى لهذه الفكرة[2]. ونظرا إلى كون هذه الفكرة لا تجد قرارا لها في معرفة الجسم، بل تنتقل إلى معرفة الكائن الذي يتعذّر من دونه على كلٍّ من الجسم والفكرة أن يوجدا أو يُتصوَّرا، فإنّها ستقترن بهذا الكائن برابطة الحبّ حالما تنتهي من معرفته.

(6) ولكي نفهم هذا الاقتران على أحسن وجه، يجب أن ننظر إلى مدى تأثيره في الجسم ؛ فنرى كيف أنه بمعرفة الأشياء الجسمانية والانفعالات العالقة بها، تنشأ فينا تلك الأفعال (التي ندركها باستمرار في جسمنا) بفضل حركة الأرواح الحيوانية ؛ وإذا تعلّقت معرفتنا وتعلّق حبّنا بذلك الكائن اللاّجسماني

1- يتضح من ذلك في ذات الوقت ما قلناه في الباب الأول، وهو أنّ الذهن اللامتناهي الذي أسميناه ابن الله لا بدّ من قيامه في الطبيعة منذ الأزل ؛ إذ لمّا كان الله موجودا منذ الأزل، فإنّ فكرته أيضا يجب أن تكون قائمة في الشيء المفكر أو في ذاته بصورة أزلية ؛ وتكون هذه الفكرة في توافق موضوعيّ معه.

2- يعني : إنّ النفس، بوصفها فكرة الجسم، تستمدّ في الحقيقة ماهيتها منه ؛ غير أنّها، سواء في كلّيتها أو في كلّ جزء من أجزائها، ليست إلاّ مجرد تصوّر له قائم في الشيء المفكر.

إطلاقا الذي لا يمكن من دونه أن نوجد أو نُتصوَّر، فإنّ اقترانىا به سيترك في أنفسنا آثارا جدّ عظيمة وجدّ رائعة، لأنّ هذه الآثار تكون ملائمة دائما لطبيعة الأشياء التي نقترن بها.

(7) فعندما ندرك مثل هذه الآثار، يمكن أن نقول بحقّ إنّنا نولد مجدّدا ؛ لأنّ ولادتنا الأولى كانت تحققت باقتراننا بالجسم، فنتج ما نتج من آثار وحركات للأرواح الحيوانية ؛ أمّا ولادتنا الثانية، فستتحقّق عندما ندرك في ذواتنا آثارا أخرى للحبّ جدّ مختلفة، بفضل معرفة ذلك الموضوع اللاّمادي ؛ وهي ولادة تختلف عن الأولى كاختلاف اللاّجسماني عن الجسماني، والروحاني عن البدني. وقد يجوز أن نسمّي ذلك **بعثًا ومولدا ثانيا**، سيّما أنّ مثل هذا الحبّ والاقتران هو وحده الكفيل بتحقيق قرارة النّفس الأبدية.

الفصل الثالث والعشرون

في خلود النّفس

(1) لو تأمّلنا جيّدا طبيعة النّفس وأصل تغيّرها وديمومتها، لأدركنا بسهولة ما إذا كانت فانية أم خالدة. فلمّا كنّا ذكرنا أنّ النّفس فكرة موجودة في الشيء المفكّر وتترتب على كيان شيء قائم في الطبيعة، فإنّه يوجد تساوق بين التغيّر الحاصل في الشيء وديمومته والتغيّر الحاصل في النّفس وديمومتها ؛ كما لاحظنا فضلا عن ذلك أنّ النّفس قد تتّحد إمّا بالجسم بصفتها فكرته أو بالإله إذ لا يمكنها أن توجَد أو تُتصوّر من دونه.

(2) وبناء عليه نستخلص ما يلي:

°1 إذا كانت النّفس متّحدة بالجسم وحده وكُتب له أن يفنى، كان مصيرها الفناء ؛ لأنّها إذا حُرمت من الجسم، باعتباره أساس حبّها، كان لا بدّ لها أن تفنى معه.

°2 أمّا إذا كانت متّحدة بشيء آخر لا يفنى، فهي لا تفنى أيضا. إذ ما الذي سيكون سببا في هلاكها؟ ليس هي بالذات، لأنّها، كما تعذّر عليها أن تشرع في الوجود وقتما كانت غير موجودة، فكذلك يتعذّر عليها الآن، بعدما أصبحت موجودة، أن تُفني وجودها. وبالتالي فإنّ ما يكون سببا في وجودها يكون أيضا، متى هلك هو وفني، سببا في عدم وجودها.

الفصل الرابع والعشرون

في محبّة الله للإنسان

(1) أعتقد أنني بيّنت كفاية فيما يتمثل حبّنا للإله، والنتيجة الحاصلة من ذلك، ألا وهي خلودنا الشخصي. فلا داعي إذًا للتطرق إلى الأمور الأخرى، كالفرح في الله وراحة النّفس، إلخ، لأنّ بعد ما قلناه أصبح من السهل أن نفهم فيما تتمثل هذه الأمور وما يكون القول فيها.

(2) لكن بما أنّنا تحدّثنا إلى حدّ الآن عن حبّنا لله، بقي أن نسأل كذلك عن محبّة الله لنا، أعني هل أنّ الله يحبّ هو أيضا عباده، في مقابل حبّهم له؟ قد سبق أن قلنا إنّه لا يمكن أن ننسب إلى الله أيّ حال من أحوال الفكر عدا ما يوجد في المخلوقات، بحيث لا يمكن أن نقول إنّ الله يحبّ عباده، ولا إنّه يبادلهم الحبّ أو يبادلهم الكره ؛ إذ لو فعلنا، لوجب التسليم أوّلا بأنّ النّاس يتصرّفون هكذا بإرادة حرّة، وأنّهم لا يخضعون لعلّة أولى، وهذا ما سبق أن بيّنّا بطلانه. وعلاوة على ذلك، فإنّ الله سيصبح قابلا للفساد لو أنّه، بعدما كان لا يحبّ ولا يكره، يشرع الآن في الحبّ والكره ويُدفع إليهما بدافع خارجي ؛ فهذا هو الخلف بعينه.

(3) ومع ذلك فعندما نقول إنّ الله لا يحبّ النّاس فإنّ ما نقصده ليس أنّه يتخلّى عنهم تماما ؛ لكن بما أنّ الإنسان قائم في الله باقتران مع كلّ ما هو موجود، كما أنّ الله يتألّف من جميع الوجود، فإنّ الله لا يمكنه أن يحبّ،

بالمعنى الصحيح، أيّ شيء آخر غير ذاته، لأنّ كلّ الوجود إنّما يؤلّف شيئا واحدا لا غير، هو الله ذاته.

(4) ويتلو أنّ الله لا يضع قوانين للبشر كي يكافئهم إذا احترموها ويعاقبهم إذا خرقوها ؛ أو بعبارة أوضح إنّ قوانين الله ليست من طبيعة تسمح بخرقها. ذلك لأنّ القواعد التي وضعها الله في الطبيعة والتي بها يتحدّد نشوء الأشياء ودوامها (وإن شئتَ أطلقْ عليها اسم القوانين) إنّما تكون على نحوٍ بحيث يتعذّر خرقها أبدا: كأن يرتخي الأضعف أمام الأقوى، وكأن يتعذّر على أيّ علّة أن تنتج أكثر ممّا تحتوي في ذاتها، وقواعد مماثلة أخرى لا يمكنها أن تتغيّر ولا أن تكون لها بداية، تخضع لها الأشياء جميعا وتظلّ لها تابعة.

(5) وباختصار فإنّ كلّ القوانين التي لا يمكن خرقها هي قوانين إلهية، لأنّ كلّ ما يحدث إنّما يحدث بمشيئة الله، وليس ضدّها. وكلّ القوانين التي يمكن خرقها هي قوانين إنسانية، باعتبارها من وضع الإنسان وتخدم سعادته، لا سعادة الطبيعة جمعاء، بل قد تكون سببا في هلاك أشياء أخرى كثيرة.

(6) عندما تعظم قوانين الطبيعة، تبطل قوانين الإنسان.

لا توجد القوانين الإلهية لأجل غاية خارج ذاتها، ولا هي تابعة لشيء ؛ وذلك على خلاف القوانين الإنسانية ؛ فعلى الرغم من أنّ النّاس يبدعون القوانين لأجل أنفسهم ولغاية تحسين أوضاعهم الخاصة، إلاّ أنّ غايتهم هذه التي يرسمونها (بما هي تابعة لغايات أخرى يخطط لها كائن عليٌّ يفسح المجال للبشر كي يتصرّفوا بوصفهم أطرافا في الطبيعة) قد تجعل قوانينهم مؤازرة لقوانين الله السرمدية وقد تكون عضدا في تحقيق عمل أشمل. فعلى الرغم من أنّ النّحلة مثلا لا تسعى من وراء نشاطها ونظامها الشديد إلى غاية أخرى غير تأمين مؤونة الشتاء، فإنّ الإنسان، بوصفه أرقى منها، يرسم غاية أخرى إذ يعتني بها ويصونها، وهي أن يغنم منها العسل. وكذا الإنسان، بوصفه كائنا فردا، فهو لا يرمي إلى غاية أبعد ممّا تخوّل له ماهيته المحدودة ؛ لكن باعتبار أنّه جزء من الطبيعة الكلّية

وأداة مـــن أدواتها، فإنّ غايته هذه لا يمكنها أن تكون الغاية النهائية للطبيعة، لأنّ الطبيعة لا محدودة وتستخدم الإنسان وغيره من الكائنات كأدوات لها.

(7) بعدما تطرّقنا إلى قوانين الله، نشير هنا إلى قانونين اثنين يدركهما الإنسان في نفســه، أعني الإنســان الذي يحسن اســتخدام عقله ويفوز بمعرفة الله. يُعلِّل القانــون الأوّل بما للإنســان من علاقــة اتّحادٍ بربّه، ويعلِّل الثانــي بما له من اتّحادٍ بأحوال الطبيعة.

(8) القانــون الأوّل ضروري، وأمّا الثاني فلا ؛ ذلك لأنّ الإنســان، في حالة القانون الذي يترتب على الاتّحاد بالربّ، يكون باســتمرار ودونما هوادة متّحدا بــه بالضرورة ويضع نصب عينيه، بل ينبغي أن يضــع دائما نصب عينيه القوانين التي تجعله يحيا لربّه ومع ربّه. أمّا القانون الذي يترتب على الاتّحاد بالأحوال، فهو ليس ضروريا، لأنّه يمكن للإنسان أن ينعزل عن أمثاله.

(9) وبما أنّنا نضع اتّحادا كهذا بين الإله والإنسان، فإنّه يحقّ لنا أن نسأل عن الطريقــة التي يظهــر بها الله لعباده، وما إذا كان ظهــوره يحدث أو يمكن أن يحدث بواسطة الكلام أم أنّه ظهور مباشر ودون واسطة.

(10) جوابنا هو: لا يحدث ذلك بواسطة الكلام إطلاقا ؛ إذ لو كان الأمر كذلك، لوجب على الإنســان أن يعلم معنى هذا الــكلام قبل أن يُنطَق به. فمثــلا لو أنّ الله قال لبني إسرائيل: **أنا ربّكم يهـوه**، لوجب أن يكون لهم علمٌ مســبق بوجود إله، قبل أن يتحققوا من خلال كلامه أنّه هو الذي يخاطبهم ؛ إذ لم يكن لديهم علمٌ بــأنّ ذلك الصوت المصاحب للرعد والبرق هو الله، حتى إن كان الصوت يقرّ بذلك.

وما نقوله هنــا عن الكلام ينطبق على كلّ العلامات الخارجية. وهكذا نعتقــد أنّه من المحال أن يكون الله قــد ظهر لعباده بأيّ علامة من العلامات الخارجية.

(11) ولا حاجة لافتراض وسيلة أخرى باستثناء ماهية الله وذهن الإنسان ؛ إذ لمّا كانت معرفة الله إنّما تتمّ بالذهن، وكان الذهن متّحدا به اتّحادا مباشرا حتى أنّ وجوده وتصوّره لا يجوزان من دونه، فليس من شكّ إذًا أنّه لا شيء يتّحد بالذهن اتّحادا شديدا كاتّحاد الله به.

(12) من المحال أيضا أن نعرف الله بشيء آخر غيره:

1° لأنّ الشيء الذي قد يسمح بمعرفته سيكون معلوما لدينا أكثر من علمنا بالله نفسه، وهذا مناف لكلّ ما أثبتنا بوضوح تامّ حتى الآن: كون الله هو علّة معرفتنا وعلّة كلّ ماهية، وكون الأشياء الجزئية بلا استثناء لا تقدر أن توجد ولا حتى أن تُتصوّر من دونه.

2° لأنّه لا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن نبلغ معرفة الله بفضل معرفة شيء آخر تكون ماهيته محدودة بالضرورة ويكون معلوما لدينا في ذات الوقت أكثر من علمنا بالله ؛ فكيف يجوز أن نستنتج من شيء محدود شيئا لا متناهيا ولا محدودا.

(13) فحتى إن لاحظنا في الطبيعة إنجازا نجهل أسبابه، فإنّه يبقى من المحال أن نستنتج من ذلك أنّ هذا الإنجاز يتطلّب وجود شيء لا متناه ولا محدود في الطبيعة. فهل تطلّب هذا الإنجاز اجتماع عدد كبير من الأسباب أم أنّه وليد سبب واحد؟ وكيف سنعلم ذلك؟ ومن سيخبرنا ؟

صفوة القول إنّ الله، كي يظهر لعباده، لا يستخدم كلاما ولا معجزة ولا يحتاج إلى توسّط أيّ كائن مخلوق، بل يحتاج إلى ذاته لا غير.

الفصل الخامس والعشرون

في الشياطين

(1) نتطرق الآن باختصار إلى موضوع الشياطين، أتوجد أم لا. فإذا كان الشيطان شيئا مناقضا تماما للذات الإلهية ولا يمتّ لها بصلة، فمعناه أنّه مماثل تماما للعدم المذكور أعلاه.

(2) لنفرض مع بعضهم أنّه كائن مفكّر، لا يشاء ولا يفعل أيّ خير على وجه الإطلاق، ويقف في كلّ أمر ضدّ الله ؛ فبئس مصيره إذًا ؛ ولو كانت الصّلوات تجدي، لصلّينا من أجله حتى يتوب.

(3) لكن لنتأمّل هل يمكن لمثل هذا الكائن البائس أن يبقى لحظة واحدة ؛ فبما أنّ ديمومة الشيء إنّما تنتج عن كماله، وبقدر ماهيته وألوهيته يكون بقاؤه، فأنّى للشيطان أن يبقى ويستمرّ وهو ليس حائزا على أيّ كمال! زد على ذلك أنّ بقاء حال من أحوال الشيء المفكّر ودوامه إنّما ينتج فقط عن اتّحاده بالله، وهو اتّحاد يحصل بالحبّ ؛ إلاّ أنّ عكس هذا الاتّحاد تماما هو ما نفترضه لدى الشياطين، وبالتالي فمن المحال أن يكون لها وجود.

(4) لكن إذا لم يلزم التسليم بوجود الشياطين، فلِمَ التسليم بها؟ لأنّنا لسنا بحاجة، مثل بعضهم، أن نجزم بوجود الشياطين حتى نعلّل الكره والحسد والغضب وما إلى ذلك من الانفعالات، فقد نجحنا في تعليلها بغير هذه الخرافات.

الفصل السادس والعشرون

في الحرّية الحقيقية

(1) ما أردنا تبيانه في الفصل السابق ليس فقط أنّه لا وجود للشياطين، بل أيضا أنّ الأسباب (أو ما نطلق عليه الخطايا) التي تمنعنا من بلوغ كمالنا إنّما هي كامنة فينا.

(2) بيّنّا أعلاه أيضا كيف نبلغ السعادة، سواء بالعقل أو بالنوع الرابع من المعرفة، وكيف نقضي على أهوائنا. وليس المطلوب قهرها، كما يُعتقد عموما، قبل الفوز بمعرفة الله ومحبّته ؛ وإلاّ كنّا كمن يطلب من الجاهل أن يتجرّد من جهله قبل بلوغ المعرفة، بينما الأوفق أنّ المعرفة وحدها هي الكفيلة بالقضاء على الجهل، مثلما أوضحنا سابقا. كما يمكن أن نستنتج ممّا تقدّم كيف أنّه بغير الفضيلة، أي بغير الائتمار بالذهن، يكون مصيرنا الهلاك، فلا تقرّ لنا عين، ونعيش كما لو كنّا خارج طبيعتنا.

(3) وحتّى لو لم يغنم الذهن، بفضل معرفة الله ومحبّته، سلاما دائما، ولم يتعدّ ما جناه أن كان إلاّ سلاما وقتيّا عابرا، فإنّه يظلّ من واجبنا دائما أن نطمح إلى سلام الذهن هذا، لأنّنا نجد فيه أيضا ما لا نرضى التفريط فيه، متى استمتعنا به، مقابل أيّ شيء من هذا العالم.

(4) وبناء عليه فمن باب الهذر ما يزعمه الكثير من كبار اللاهوتيين إذ يقولون: لو كان حبّ الإنسان لربّه لا يعقبه الخلود، لجاز لكلّ امرئ أن

يسعى وراء مصلحته الشخصية. فهذا ليس أقلّ خرقا ممّا لو كانت السمكة تقول، إذ يمتنع عليها العيش خارج الماء: إذا كانت حياتي هذه وسط الماء لا يعقبها الخلود، فإنّي أريد الخروج والعيش في اليابسة. فماذا عسى أن يضيف أولئك الذين بربّهم يجهلون؟

(5) نرى إذًا أنّنا لا نحتاج، لإدراك حقيقة ما نثبت بشأن خيرنا وهناءتنا، لمبدأ آخر غير مبدأ البحث عن منفعتنا الخاصة، كما هو طبيعي لدى كلّ الكائنات. وبما أنّنا نختبر، لكوننا نلهث وراء اللذّات الحسّية والشهوات والخيرات الزائلة، أنّنا لا نعمل لخلاصنا بقدر ما نسهم في هلاكنا، فإنّا نفضّل العيش إذًا تحت إشراف الذهن ؛ لكن لمّا كان الذهن لا يمكنه أن ينمو قبل الوصول إلى معرفة الله وحبّه، فإنّه من الضروري جدّا أن نبحث عن الله ؛ وبما أنّنا رأينا فيه، في تأمّلاتنا وتقديراتنا السابقة، الخير الأعظم من كلّ خير، فلا بدّ أن نستقرّ عنده ونطمئنّ له، إذ رأينا أنّه لا خلاص بغيره ؛ فالحرّية الحقيقية إنّما تتمثل في البقاء مشدودين إليه بروابط المحبّة.

(6) وأخيرا نرى أنّ المعرفة الاستدلالية ليست أفضل المعارف بقدر ما هي درجة من درجات الارتقاء إلى الهدف المنشود ؛ أو هي كالجنّي الطيّب الذي، بلا زيف ولا خدعة، يبلغنا رسالة من الخير الأعظم تستحثّنا على التفتيش عنه والاقتران به، إذ في ذلك تكمن سعادتنا ويكمن خلاصنا الحقيقي.

(7) لم يبق، كي نقفل هذا الكتاب، إلاّ أن أبيّن بإيجاز فيما تتمثل الحرّية الإنسانية ؛ ولأجل ذلك سأستخدم القضايا اللاحقة على أنّها يقينية ثابتة.

1° بقدر ما يكون للشيء من ماهية، يكون أكثر فعلا وأقلّ انفعالا ؛ إذ من المؤكّد أنّ الفاعل يفعل بما يملكه، والمنفعل ينفعل بما يفقده.

2° كلّ هوى وانفعال، سواء أكان انتقالا من اللاّ وجود إلى الوجود أم من الوجود إلى اللاّ وجود، إنّما ينبغي أن ينتج عن عامل خارجي، لا عن عامل داخلي ؛ ذلك لأنّه لا شيء، متى اعتُبر في ذاته، يكون متضمّنا للسبب الذي يجوّز تحطيمه إذا كان موجودا، أو إيجاده إذا كان ليس موجودا.

3° كلّ ما لا ينتج عن علل خارجية فإنّه لا يمكنه أن يشترك معها في شيء ولا يمكنه بالتالي أن يتبدّل ويتحوّل بفعل منها.

ومن القضيتين الثانية والثالثة أستنتج الرابعة:

4° لا يمكن لأيّ معلول ينتج عن علّة باطنية أو كامنة (والأمران سيّان عندي) أن يهلك أو يفنى طالما بقيت علّته موجودة ؛ فكما أنّه يتعذّر على مثل هذا المعلول أن ينتج عن علل خارجية، فإنّه يتعذّر عليه أيضا (بمقتضى القضية الثالثة) أن يفسد بفعلها ؛ وبما أنّه لا يمكن لأيّ شيء أن يتقوّض إلاّ بفعل أسباب خارجية، فإنّه لا يمكن إذًا للمعلول أن يفنى طالما بقيت علّته موجودة، بناء على ما أقرّته القضية الثانية.

5° العلّة الأكثر حرّية والأكثر ملاءمة للإله إنّما هي العلّة المحايثة ؛ ذلك لأنّ المعلول الذي ينتج عن هذه العلّة يكون تابعا لها حتّى أنّه لا يمكنه أن يوجَد أويُتصوَّر من دونها، كما لا يمكنه أن يخضع لأيّ علّة غيرها ؛ فضلا عن شدّة اقترانه بها حتى أنّه يؤلّف معها كلاّ واحدا.

(8) لننظر الآن فيما يمكن استخلاصه من هذه القضايا.

1° بما أنّ ماهية الله لا محدودة، فإنّ فعله لا محدود، ونفيه لكلّ انفعال لا محدود أيضا (بناء على القضية الأولى) ؛ وعلى ذلك فبقدر ما يكون للأشياء ماهية أكثر ويكون اتّحادها بالله اتّحادا أوثق، فإنّها تكون أكثر فعلا وأقلّ انفعالا كما تكون بمأمن من كلّ فساد وتغيّر.

2° العقل الحق لا يفنى أبدا، لأنّه لا يمكنه، بناء على القضية الثانية، أن يكون متضمّنا لأيّ علّة تتسبّب في هلاكه. ولمّا كان لا ينشأ عن أسباب خارجية وإنّما ينشأ عن الله، فإنّه لا يمكنه، بناء على القضية الثالثة، أن يتعرّض منها إلى أيّ مكروه ؛ وبما أنّ الله، بوصفه علّة باطنية، قد أنشأه مباشرة، فإنّه يترتّب بالضرورة أنّ العقل لا يفنى طالما أنّ علّته باقية (بناء على القضية الرابعة). والحال أنّ هذه العلّة أزلية ؛ إذًا فالعقل أزليّ هو الآخر.

3° كلّ أفعال العقل المقترنة به ينبغي أن تعتبر أفضل من غيرها إطلاقا، لأنّ المعلولات الباطنية التي تنتج عن سبب باطني إنّما تكون أفضل من غيرها

على الإطلاق (حسب القضية الخامسة)، كما تكون، علاوة على ذلك، أزلية بالضرورة، ما دامت علّتها أزلية أيضا.

4° كلّ الأفعال التي ننتجها خارجا منّا تكون أعظم كمالا بقدر ما تستطيع أن تتّحد بنا كي تؤلّف معنا كيانا طبيعيا واحدا، لأنّها تقترب هكذا أكثر من الأفعال الباطنية. فمثلا إذا علّمت غيري حبّ اللذة والمجد والبخل، سواء كنت محبّا لذلك أو غير محبّ، فسأعرّض نفسي أنا أيضا للعواقب دون شكّ ؛ لكن سيختلف الأمر لو كان ديدني ومطلبي الوحيد لا يعدو أن يكون غير أن أتمتّع بالاتّحاد بالله وأن أنشئ في نفسي أفكارا صادقة كيما أنقلها لغيري. فنحن نستطيع جميعا أن ننشد الخلاص، وكلّنا نملك رغبة فيه، بحيث تمتزج إرادتي بإرادة الآخرين فنكوّن معا كيانا طبيعيا واحدا منسجما في كلّ شيء.

(9) بناء على ما تقدّم، يسهل إدراك معنى الحرّية الإنسانية[1] ؛ فأنا أعرّفها بأنّها قرار ثابت، يكتسبه العقل بفضل اقترانه بالله اقترانا مباشرا، كيما ينتج في باطنه أفكارا وفي خارجه أفعالا تكون ملائمة لطبيعته، دون أن تكون هذه الأفعال تابعة لأسباب خارجية قادرة على إفسادها وتغييرها. ويتبيّن من خلال ما تقدّم ما هي الأشياء التي بمستطاعنا ولا تتبع أيّ علّة خارجية ؛ كما يتبيّن أيضا بطريقة أخرى غير الواردة سابقا معنى ديمومة عقلنا الأزلية ؛ ويتبيّن أخيرا ما هي الأفعال التي ينبغي اعتبارها أكثر من غيرها.

(10) بقي أن أقول، في كلمة الختام، إلى الأصدقاء الذين من أجلهم كتبت: لا تتعجّبوا من هذه الأمور الجديدة، إذ لا يخفى عنكم أنّ الأمر لا يكفّ عن أن يكون صادقا لمجرّد كونه لا يحظى بتصديق الكثيرين. ولمّا كنتم على بيّنة بأوضاع العصر الذي نعيش فيه، فإنّي ألتمس منكم بإلحاح شديد أن تتوخّوا الحذر في نقل هذه الأفكار إلى غيركم. ليس ما أقصده أن تحتفظوا بها لأنفسكم، بل ما أطلبه فقط هو ألاّ تبادروا بتبليغها إلى أحد إلاّ إذا كان لا هدف لكم ولا غاية غير خلاصه، وإذا كنتم على يقين تامّ من ثمرة مجهودكم. وفي الأخير، فإذا أوقفكم هذا الكتاب على بعض الصعوبات

1- تتمثل عبودية الشيء في خضوعه لعوامل خارجية ؛ أمّا الحرية فتتمثل في عدم الخضوع لها والانعتاق منها.

المتعلّقــة بها قدّمته على أنّه أمر يقيــني، فالرجاء ألاّ تعجّلوا بالرفض قبل أن تمعنوا النظــر وتتأمّلوا طويلا ؛ فإذا فعلتم، كنت واثقا من نجاحكم في جني ثمار هذه الشجرة التي تشتهون.

تذييل

I

بديهيات

1. الجوهر متقدّم بطبعه على أحواله.é
2. الأشياء المختلفة إنّما يتميّز بعضها عن بعض إمّا من جهة الواقع أو من جهة الحال
3. الأشياء المتميّزة في الواقع إمّا أنّ لها صفات متباينة، كالفكر والامتداد، أو أنّها تنتمي إلى صفات متباينة، كالذهن إذ ينتمي إلى الفكر، والحركة إذ تنتمي إلى الامتداد.
4. الأشياء التي لها صفات متباينة وأيضا الأشياء التي تنتمي إلى صفات متباينة إنّما هي لا تشترك في أمر.
5. لا يمكن للشيء الذي لا يشترك في أمر مع شيء آخر أن يكون سببا في وجوده.
6. لا يمكن للشيء الذي يكون علّة ذاته أن يرسم حدّا لذاته.
7. إنّ ما يجعل الأشياء تحفظ ذاتها إنّما يكون هو الأوّل بطبعه في هذه الأشياء.

القضية 1

لا يمكن لأيّ جوهر حقيقي أن يكون حائزا على صفة تنتمي إلى جوهر آخر ؛ أو، والأمران سيّان، لا يمكن لجوهرين اثنين أن يوجدا في الطبيعة إلاّ وكانا متميّزين أحدهما عن الآخر في الواقع.

البرهان

إنّهما يتميّزان أحدهما عن الآخر لأنّهما اثنان ؛ ويكون تميّزهما بالتالي (بناء على البديهية 2) إمّا من جهة الواقع أو من جهة الحال ؛ لكن لا يمكنهما أن يتميّزا من جهة الحال وإلاّ كانت الأحوال (بمقتضى البديهية 7) متقدّمة بطبعها على الجوهر، على نقيض ما تقرّه البديهية 1 ؛ فهما يتميّزان إذًا في الواقع. وبالتالي (بناء على البديهية 4) فإنّه لا يمكن أن نثبت لأحدهما ما نثبته للآخر. وهذا ما كان مطلوبنا.

القضية 2

لا يمكن لجوهرٍ أن يكون علّة وجود جوهر آخر.

البرهان

لا يتضمّن هذا الجوهر ما يجعله قادرا على إنتاج مثل ذلك (عن القضية الأولى)، لأنّ الفرق بين الجوهرين فرق واقعي ؛ ولذا (بناء على البديهية 5) فإنّ أحدهما لا يمكنه أن يُنتج الآخر.

القضية 3

كلّ صفة أو جوهر إنّما يكون بطبعه لا متناهيا ومطلق الكمال في جنسه.

البرهان

لا يمكن لأيّ جوهر أن ينتج عن جوهر آخر (القضية 2)؛ وبالتالي فإن كان موجودا فإمّا أنّه صفة من صفات الله أو أنّه قائم بذاته خارج الله. في الحالة الأولى يكون الجوهر لا متناهيا بالضرورة ومطلق الكمال في جنسه، لأنّ ذلك هو وضع كلّ صفات الله الأخرى. ويكون وضعه في الحالة الثانية نفس الوضع بالضرورة إذ لا يمكنه (حسب البديهية 6) أن يرسم حدّا لذاته.

القضية 4

ينتمي الوجود بالطبع إلى ماهية كلّ جوهر، ومن المحال أن توجَد في الذهن اللاّمحدود فكرة ماهية جوهر لا وجود له حقّا في الطبيعة.

البرهان

إنّ الماهية الحقيقية لموضوع ما هي شيء يختلف في الواقع عن فكرة هذا الموضوع؛ ويكون هذا الشيء (بناء على البديهية 3) إمّا موجودا حقّا في الواقع، أو قائما ضمن شيء آخر يوجد حقّا في الواقع ولا يمكن تمييزه عنه تمييزا واقعيا بقدر ما أنّ ذلك يجوز فقط من جهة الحال؛ وهذا حُكم كلّ ماهيات الأشياء التي، قبل وجودها، كانت قائمة ضمن الامتداد والحركة والسكون، وبعد أن أصبحت موجودة، صارت متميّزة عن الامتداد من جهة الحال، لا من جهة الواقع. لكن يُعدّ من التناقض أن توجد ماهية جوهر ضمن شيء آخر، بحيث يتعذّر على هذا الجوهر، خلافا لما تقرّره القضية 1، أن يتميّز عنه في الواقع؛ كما يُعدّ من قبيل التناقض أيضا أن يَنتُج الجوهر، خلافا لما تقرّره القضية 2، عن شيء يُفترض أنّه قد احتواه؛ ومن التناقض أخيرا ألاّ يكون، خلافا للقضية 3، لا

متناهيا بطبعه ومطلق الكمال في جنسه. وبالتالي فلمّا كانت ماهيته لا تقوم في شيء آخر، فهو شيء قائم بذاته.

لازمة

تُدرَك الطبيعة بذاتها، لا بأيّ شيء آخر غيرها. وهي تتألّف من عدد لا محدود من الصفات، كلّ واحدة لا متناهية ومطلقة الكمال في جنسها ؛ وينتمي الوجود إلى ماهية الطبيعة، بحيث لا يوجد خارجها أيّ كيان أو ماهية، وبحيث تتّفق ماهية الطبيعة وتمتزج تماما مع ماهية الله عزّ وجلّ.

II

في النّفس البشرية

(1) لّما كان الإنسان شيئا مخلوقا ومحدودا، إلخ، كان من الضروري أن يكون **فكره**، أو ما نطلق عليه اسم **النّفس**، تحوّلا للصفة التي نطلق عليها اسم **الفكر** ؛ ولا شيء آخر ينتمي إلى ماهيته عدا هذا التحوّل ؛ بحيث إذا فسد هذا التحوّل، فسدت معه النّفس، رغم بقاء الصفة ودوامها.

(2) وكذلك فإنّ ما في الإنسان من **امتداد** ونسمّيه **جسما** إنّما هو لا يعدو أن يكون تحوّلا للصفة الأخرى التي نطلق عليها اسم **الامتداد** ؛ بحيث إذا تقوّض هذا التحوّل زال معه الجسم، رغم بقاء صفة الامتداد ودوامها.

(3) ولغاية فهم طبيعة الحال الذي نسمّيه نفسًا، كيف أنّه يتأصّل في الجسم وكيف أيضا يكون تابعا في تحوّلاته للجسم فحسب (لأنّ في ذلك يتمثّل، في تقديري، اتّحاد النّفس والجسم)، ينبغي ملاحظة ما يلي:

1° إنّ التحوّل المباشر جدّا للصفة المسمّاة فكرًا يحتوي في ذاته احتواء موضوعيا على الماهية الصورية[1] للأشياء جميعا ؛ وذلك بحيث أنّنا لو فرضنا كائنا صوريا لا تكون ماهيته قائمة موضوعيا ضمن الصفة المذكورة، لما كانت هذه الأخيرة لا متناهية ومطلقة الكمال في جنسها، ممّا يتناقض مع البرهان الذي قُدّم في القضية الثالثة.

(4) ولمّا كانت **الطبيعة**، أو **الله**، كائنا نثبت له عددا لا محدودا من الصفات، ويتضمّن داخله ماهيات الأشياء المخلوقة جميعا، كان من الضروري أن تنشأ فكرة كلّ ذلك في **الفكر**، وهي فكرة تتضمّن موضوعيا الطبيعة قاطبة، على نحو ما توجد في الواقع حقّا.

(5) 2° تجدر الإشارة إلى أنّ كلّ التحوّلات الأخرى، كالحبّ والرغبة والفرح، إلخ، إنّما تتأصّل في ذلك التحوّل المباشر الأوّل، حتّى أنّه لو لم يكن متقدّما عليها، لما وُجد حبّ ولا رغبة ولا فرح، إلخ.

(6) يترتب على ذلك بوضوح أنّ ما يتضمّنه كلّ شيء من نزوع طبيعي إلى حفظ جسمه الخاص إنّما يتأصّل في فكرة هذا الجسم، أي في ماهيته الموضوعية، القائمة في صفة الفكر.

(7) وعلاوة على ذلك فلمّا كان وجود **فكرةٍ** (أو ماهية موضوعية) لا يتطلّب غير صفة **الفكر** وغير الموضوع (أو الماهية الصورية)، فقد ثبت ما قلناه إذًا، وهو أنّ **الفكرة** أو الماهية الموضوعية هي التحوّل المباشر جدّا[2] لصفة **الفكر**. ولذا فإنّه لا يمكن أن يوجد في هذه الصفة أيّ تحوّل آخر ينتمي إلى ماهيةِ نفسِ شيءٍ ما، عدا **الفكرة** هذه إذ تكون بالضرورة، ضمن صفة **الفكر**، فكرة

1- نكرر هنا الملاحظة التي وضعناها في بداية هذا الكتاب بعد الهامش رقم 2 : «المقصود بالوجود الصوري هو الوجود الحقيقي والواقعي. وإنّ ‹سبينوزا› لا يبتعد هنا عن المعجمية المدرسية والديكارتية، حيث نجد أنّ المقصود **بالماهية الموضوعية** (Essence objective) هي ماهية الفكرة، أي حقيقة الفكرة وواقعيتها، في مقابل **الماهية الصورية** (Essence formelle) وهي الماهية الحقيقية القائمة في الواقع وخارج الفكرة» (المترجم).

2- أعني بالتحوّل المباشر جدّا لصفة من الصفات الحال الذي لا يتوقف وجوده على وجود أيّ حال آخر من أحوال الصفة ذاتها.

شيء موجود في الواقع حقّا. ذلك لأنّ مثل هذه الفكرة تحمل معها جميع التحوّلات الأخرى، كالحبّ والرغبة، إلخ. ثمّ لمّا كانت الفكرة تنشأ عن وجود الشيء، فإذا فسد هذا الشيء وانقرض، فسدت فكرته وانقرضت طردا معه، وهكذا فهي تكون مقترنة به.

(8) وأخيرا فإن شئنا المضيّ قدما وأن ننسب إلى ماهية النّفس ما يجعلها توجد وجودا واقعيا، لن نجد شيئا آخر غير الصفة والموضوع المذكورين ؛ لكن لا أحد منهما يمكنه أن ينتمي إلى ماهية النّفس، لأنّ الموضوع لا علاقة له بصفة **الفكر**، بل هو متميّز في الواقع عن النّفس، وأمّا الصفة فهي لا تنتمي، كما أثبتنا، إلى الماهية المذكورة أعلاه، وهذا يتّضح أكثر من خلال ما قلناه، إذ الصفة، من حيث إنّها صفة، ليست متّحدة بالموضوع، باعتبارها لا تفسد ولا تنقرض في حالة ما فسد الموضوع وانقرض.

(9) إذًا تتمثل ماهية النّفس فقط في كونها فكرة أو ماهية موضوعية قائمة في صفة الفكر، تنشأ عن ماهية موضوع له وجود واقعي في الطبيعة. قلت: **له وجود واقعي في الطبيعة**، ولم أدقّق أكثر، حتى أشمل لا فقط تحوّلات الامتداد، بل أيضا تحوّلات كلّ الصفات اللامتناهية الحائزة على نفسٍ، شأنها شأن الامتداد.

(10) لكن حتّى يُدرَك هذا التعريف بصورة أدقّ، يجب أن نأخذ بعين الاعتبار ما تقدّم قوله عن الصفات، وهو أنّها لا تتميّز من جهة الوجود[1]، لأنّها هي ذاتها عبارة عن موضوعات لماهياتها، وأيضا لأنّ ماهية كلّ التحوّلات تقوم ضمن هذه الصفات، وأخيرا لكون هذه الصفات إنّما هي صفات كائن لا متناه. فلهذا السبب أطلقنا، في الفصل التاسع من الباب الأوّل، اسم **المخلوق المباشر للإله**، على تلك الفكرة باعتبارها تحتوي في ذاتها موضوعيا على الماهية الصورية لكلّ الأشياء بلا زيادة ولا نقصان. وهي واحدة بالضرورة، لأنّ جميع ماهيات الصفات إنّما هي ماهية كائنٍ لا متناهٍ أوحدٍ.

1- ذلك لأنّ الأشياء تتميّز بعضها عن بعض بما يكون رئيسا في طبيعتها ؛ والحال أنّ ماهية الأشياء تعلو على وجودها ؛ إذًا ...

(11) لكـن بقـي أن نشـير إلى أنّ التحوّلات المذكورة، رغم أنّها ليست واقعيـة، إلاّ أنّها قائمة كلّها ضمن صفاتهـا ؛ وبما أنّه لا يوجد بين الصفات أيّ نوع من التفاوت، ولا أيضا بين ماهيات الأحوال، فإنّه لا يوجد في **الفكرة** أيضا ما يميّزها ممّا ليس موجودا في الطبيعة. لكن إذا حازت بعض هذه الأحوال على وجـود خاص وتميّزت بوجـه ما عن صفاتها (باعتبار أنّ ما يكون لها من وجود خاص ضمن الصفة يكون آنذاك موضوعا لماهيتها)، تميّزت آنذاك ماهيات الأحوال بعضها عن بعض، وتميّزت بالتالي ماهياتها الموضوعية القائمة بالضرورة ضمن **الفكرة**.

(12) فلأجـل ذلك استعملنا في تعريفنا العبـارات التالية: **تنشـأ الفكرة عـن موضـوع يملك وجـودا واقعيـا في الطبيعة**. وهكذا نكـون قد شرحنا بما فيـه الكفاية ما تكـون النّفس عموما، وليس ما نقصـده فقط هي **الأفكار** التي تنشـأ عن التحوّلات الجسمانية، بل تلك التي تنشـأ أيضا عن تحوّل معيّن للصفات الأخرى.

(13) لكـن بما أنّ معرفتنا للصفات الأخـرى لا تضاهي معرفتنا للامتداد، لننظر ما إذا كان بوسعنا أن نتعرّف أكثر على تحوّلات الامتداد، بما يسمح لنا بإدراك ماهية النّفس إدراكا أخصّ، لأنّ هذا هو مطلبنا.

(14) نبدأ بأمر ثابت، وهو أنّه لا يوجد من تحوّلاتٍ في الامتداد سوى الحركة والسـكون، وأنّ كلّ شيء جسماني لا يعدو أن يكون سوى نسبة محدّدة من الحركة والسـكون، بحيث أنّه لو كان لا يوجد في الامتداد سوى الحركة، أو سوى السكون، لما أمكن لأيّ شيء فردي أن يظهر أو يوجد ؛ وهكذا فإنّ جسم الإنسان لا يعدو أن يكون نسبة معيّنة من الحركة والسكون.

(15) الماهية الموضوعية القائمة في صفة الفكر والمناظرة لهذه النسبة إنّما هي ما نطلق عليه نفس الجسم. والآن فإذا طرأ تغيير على أحد التحوّلين، سـواء على الحركة أو على السـكون، إمّا بالزيادة أو بالنقصـان، فإنّ **الفكرة** تتغيّر أيضا بنفس المقدار. مثلا إذا زاد السـكون ونقصت الحركة، كان ذلك سـببا في

الألم أو الحزن الذي نسـميه بردًا. وعلى العكـس فإذا زادت الحركة، كانت سببا في الألم الذي نسمّيه حرًّا.

(16) عندما تكون درجات الحركة والسـكون غـير متكافئة في كلّ أطراف الجسد، حيث تزداد في بعضها وتنقص في أخرى، تنشأ آنذاك إحساسات مختلفة (من ذلك أنّنا نشـعر بألم خـاص عندما نُضرَب بعصا على أعيننا، أو على أيدينا). وعندما تكون الأسـباب الخارجية المنتجة لهذه التغيّرات مختلفة وليس لها نفس التأثير، تنشأ عن ذلك إحساسات مختلفة في نفس الجزء بعينه (فهكذا نشـعر بإحسـاس مختلف عندما نضرب على يدنا بخشـبة أو بحديد). ومن جهة أخرى فإذا كان التغيير الحاصل في جزء من الأجزاء سـببا في عودته إلى نسـبته الأصليـة من الحركة والسـكون، نتج عـن ذلك الفرح الـذي نطلق عليه: الهدوء والسرور والبهجة.

(17) في الأخير وبعدما شرحنا ما هو الإحسـاس، نرى بسهولة كيف ينشأ مـن ذلك كلٌّ من **الفكرة التأمّلية** أو معرفة أنفسـنا، والتجربة، **والتعقّل**. بناء عـلى كلّ ذلك ونظرا إلى أنّ أنفسـنا تتّحد بالله وتكـوّن جزءا من **الفكرة** اللاّنهائيـة، يمكن أن ندرك بوضوح تامّ مصدر المعرفة الصادقة ومعنى خلود النّفس. لكن يكفي ما قلناه إلى حدّ الآن.

ثبت المصطلحات

عربي - فرنسي - لاتيني

A		
Aeternitas	Eternité	أزل
Aeternus	Eternel	أزلي
Affectio	Affection	انفعال
Affectus	Affect – Affection	انفعال – شعور
Amor	Amour	حبّ - محبّة
Animi pathema	Passion de l'Ame	انفعال النّفس
Attributum	Attribut	صفة
B		
Beatitudo	Béatitude	غبطة
Bonum	Bien - Bon	خير- حُسن- حَسن
(Summum) Bonum	Bien suprême	خير أسمي – خير أعظم
C		
Causa	Cause	علّة - سبب
Causa adaequata	Cause adéquate	علّة تامة
Causa inadaequata	Cause inadéquate	علّة غير تامة
Causa immanens	Cause immanente	علّة محايثة
Causa transitiva	Cause transitive	علّة متعدّية
Cognitio reflexiva	Connaissance réflexive	معرفة تأمّلية
Conatus	Effort	سعي - جهد - مجهود
Conceptus	Concept	مفهوم - تصوّر

Confusus	Confus	مختلط - مبهم - ملتبس
Conscientiae morsus	Resserrement de conscience	حسرة
Contemptus	Mépris	احتقار
Contingens	Contingent	حادث - جائز
Contingentia	Contingence	حدوث - جواز
Convenientia	Convenance	ملاءمة- مطابقة
Cupiditas	Désir	رغبة
D		
Definition	Définition	تعريف
Desiderium	Regret	أسف
Determinatio	Détermination	تحديد- تحدّد
Duratio	Durée	ديمومة- دوام- مدّة
E		
Error	Erreur	خطأ
Essentia	Essence	ماهية
Essentia formalem	Essence formelle	ماهية صورية
Essentia obiectiva	Essence objective	ماهية موضوعية
F		
Falsitas	Fausseté	بطلان
Falsus	Faux	باطل
Favor	Faveur	معروف – إحظاء
Fictio	Fiction	وهم
Fidem	Croyance	اعتقاد
Finitus	Fini	محدود
G		
Gaudium	Epanouissement	انشراح - انبساط
Gratia	Reconnaissance	امتنان
Gratitudo	Gratitude	عرفان الجميل

H		
Honor	Honneur	شرف
I		
Idea	Idée	فكرة
Idea adaequata	Idée adéquate	فكرة تامة (مكافئة– مطابقة)
Idea dubia	Idée douteuse	فكرة ملتبسة
Idea falsa	Idée fausse	فكرة باطلة
Idea ficta	Idée fictive – idée forgée	فكرة وهمية
Idea vera	Idée Vraie	فكرة صادقة
Imaginare	Imaginer	تخيّل
Imaginatio	Imagination	مخيّلة- خيال- تخيّل
Imago	Image	صورة
Immortalitatem	Immortalité	خلود
Impossibilis	Impossible	مستحيل- ممتنع
Impudentia	Impudence	وقاحة
Indefinitus	Indéfini	غير محدود
Ingratus	Ingratitude	نكران الجميل
Intellectus	Intellect – Entendement	عقل- ذهن- فهم
Intellectus actu	Intellect (Entendement) en acte	عقل بالفعل
Intellectus infinitus	Intellect (Entendement) infini	عقل لامتناه - عقل لامحدود
Intellectus potentia	Intellect (Entendement) en puissance	عقل بالقوّة
Iocus	Plaisanterie	مزاح
Irrisio	Dérision	استهزاء
L		
Laetitia	Joie	فرح - سرور
Libido	Concupiscence	شبق - شهوة

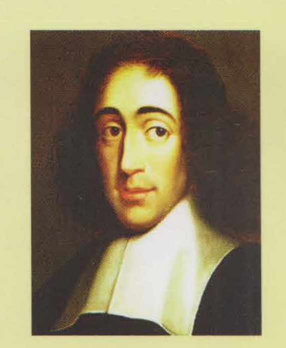
Ludibrium	Raillerie	سخرية
M		
Malum	Mal – Mauvais	شرّ - قبح - قبيح
Mens	Ame – Esprit	نفس - روح - فكر
Metus	Crainte	خشية
N		
Natura Naturans	Nature Naturante	طبيعة طابعة
Natura Naturata	Nature Naturée	طبيعة مطبوعة
Necessarius	Nécessaire	ضروري
Necessitas	Nécessité	ضرورة - وجوب
Notiones communes	Notions communes	معان مشتركة - معان شائعة
O		
Odium	Haine	كره - كراهية
Opinio	Opinion	رأي - ظن
P		
Paenitentia	Repentir	ندم - توبة
Passio	Passion	هوى - انفعال
Pati	Pâtir	انفعل
Perfectio	Perfection	كمال
Perseverare in existendo	Persévérer dans l'existence	استمر في الوجود
Philautia	Amour-propre – Amour de soi	حب الذات
Pietas	Moralité	أخلاقية
Possibilis	Possible	ممكن - جائز
Potentia	Puissance	قوّة - قدرة
Praedestinatio	Prédestination	قضاء وقدر
Propensio	Inclination	ميل
Providentia	Providence	عناية

Pudor	Honte	خجل - عار
R		
Ratio	Raison	عقل
Realitas	Réalité	واقع
Remorsus conscientiae	Remords	تبكيت الضمير
S		
Scientia	Savoir	علم
Spes	Espoir	أمل
Substantia	Substance	جوهر
Summum Bonum	Bien suprême	خير أسمى - خير أعظم
T		
Timor	Crainte - Peur	خشية - خوف
Tristitia	Tristesse	حزن
V		
Verum	Vrai	حقّ - صدق
Virtus	Vertu	فضيلة
Vis	Force	قوّة
Volitio	Volition	إرادة – فعل إرادي
Voluntas	Volonté	إرادة

الفهرس

الفهرس

الفهرس



رسالة في إصلاح العقل - رسالة موجزة

«إن الغاية التي أرمي إليها هي أن أكتسب هذه الطبيعة، وأن أبذل قصارى جهدي كيما يكتسبها معي الكثيرون؛ لأنّ نصيباً من سعادتي يتمثل في السّعي من أجل أن يدرك الآخرون ما أدركه بوضوح، بحيث يتّفق فهمهم، وتتّفق رغباتهم اتّفاقاً تامّاً مع فهمي الخاص، ورغباتي الشخصيّة. ويقتضي بلوغ هذه الغاية معرفة الطبيعة بما يكفي لاكتساب ما نصبو إليه من كمال طبيعتنا؛ وينبغي، في مرحلة ثانية، أن نكوّن مجتمعاً يكون على نحو ما نرغب فيه، بحيث يتسنّى لأكبر عدد ممكن من الأشخاص بلوغ الهدف المنشود بأيسر الطرق الممكنة، وأسلمها. ولا بدّ أن نعكف بعد ذلك على **فلسفة الأخلاق**، **وعلم التربية**، فضلاً عن **علم الطب** (...) **وعلم الميكانيكا**(...). إلّا أنّه لا بدّ قبل كلّ شيء من التفكير في وسيلة لشفاء العقل، وتطهيره قدر الإمكان؛ حتى يوفّق في إدراك الأمور على أحسن وجه (...) إنني أريد توجيه جميع العلوم نحو غاية واحدة... هي بلوغ ذلك الكمال الإنساني الأعظم الذي تحدثت عنه (...). لكن، في أثناء انشغالنا بها، وسهرنا على إبقاء العقل في الطريق السويّ، لا بدّ لنا أن نعيش، ولا بدّ بالتالي أن نضع عدداً من القواعد للسلوك ... هي: 1- أن يكون كلامنا في مستوى عامّة النّاس، وأن نسلك سلوكاً يروق لهم، ولا يمنعنا من بلوغ هدفنا؛ فنحن قد نجني من ذلك الكثير، بشرط أن ننزل عند رغباتهم قدر الإمكان؛ هذا فضلاً عن أنّنا سنجد بهذه الطريقة آذاناً صاغية للحقيقة. 2- أن نتمتّع بملذات الدّنيا في حدود ما يُساعد على حفظ الصحّة. 3- ألّا نرغب في المال، ولا في أيّ خير مادّي آخر؛ إلّا بقدر ما يفيدنا في حفظ حياتنا وصحّتنا، وفي الامتثال لطبائع المجتمع التي لا تناقض هدفنا».

باروخ سبينوزا

كان فيلسوفاً ديكارتيّاً أوّل الأمر، ثمّ بنى فلسفته الخاصة. كان شديد الحرص على حرّيته الفكرية حتى إنّه طُرد من الكنيس اليهودي، وظلّ يقتات من حرفة بسيطة على الرغم من الإغراءات بالمناصب. من مؤلفاته: **الإتيقا** (أو **علم الأخلاق**)، **ورسالة في اللاهوت والسياسة، وكتاب السياسة.**

جلال الدين سعيد

أستاذ تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة في جامعة تونس. من مؤلفاته: **الأخلاق والإيثيقا عند سبينوزا - أبيقور: الرسائل والحكم - معجم المصطلحات والشواهد.** من ترجماته: روسّو: **مقالات: في العلوم والفنون، في الاقتصاد السياسي**، سبينوزا: **علم الأخلاق.**



ISBN 978-614-8030-28-4

